



BERKELEY, CALIFORNIA

JAHRBÜCHER
FÜR
PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

BEGRÜNDET UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL,
LEIDEN, STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

D. HASE D. LIPSIUS D. PFLEIDERER D. SCHRADER.

XIV. JAHRGANG.

LEIPZIG.

GEORG REICHARDT VERLAG.

1888.

X27
5509
v. 14

Inhalt des vierzehnten Bandes (1888).

	Seite
R. A. Lipsius, Die Ritschl'sche Theologie	1
Friedrich Nippold, Infallibilismus und Geschichtsforschung .	29
Johannes Bornemann, Zur Hypothese von der Waldenser- Bibel	67
Paul Wendland, Die Essäer bei Philo	100
Daniel Völter, Der Barnabasbrief	106
Henri Bois, Zur Exegese der Pastoralbriefe	145
P. Mohnhaupt, Historische Entwicklung und dogmatische Dar- legung der Lehre von der Präexistenz Christi	161
F. Nitzsch, Zur Geschichte der Entstehung der Universitäten .	210
R. Ohle, Die Essener	221
P. Feine, Zur synoptischen Frage. III.	275
R. Ohle, Ueber die Essäer in Quod omnis probus liber	314
Georg Runze, Der Doppelbegriff der Möglichkeit in seiner An- wendung auf die neutestamentliche Exegese, mit besonderer Berücksichtigung von 1. Cor. 15	321
R. Ohle, Die Essener. (Fortsetzung)	366
P. Feine, Zur synoptischen Frage. (Fortsetzung).	388
Carl Hermann Manchot, Ezechiel's Weissagung wider Tyrus	423
G. Graue, Zur Verständigung über den analogischen Charakter der Gotteserkenntniss	481
P. Feine, Zur synoptischen Frage. IV.	504
Friedrich Nippold, Die protestantischen Dissenters in der Literatur des Jahres 1887	550
Ernst Noeldechen, Tertullian wider Praxeas.	576
C. Erbes, Die Lebenszeit des Hippolytus nebst der des Theo- philus von Antiochien	611

Die Ritschl'sche Theologie.

Ein Vortrag

von

R. A. Lipsius.

Geehrte Herren und Freunde!

Gestatten Sie, dass ich statt einen Ueberblick über den Fortschritt der wissenschaftlichen Forschung auf den verschiedensten theologischen Disciplinen zu bieten, meinen wissenschaftlichen Bericht auf das Gebiet beschränke, welches mir am nächsten liegt, auf das dogmatische. Und auch hier gedenke ich nicht, die Leistungen des vergangenen Jahres Ihnen übersichtlich vorzuführen, sondern Ihre Blicke auf eine theologische Erscheinung ersten Ranges zu lenken, welche schon seit länger als einem Jahrzehnt eine immer mächtigere Bewegung der Geister hervorgerufen hat. Ich meine die Theologie Albrecht Ritschl's und der von ihm begründeten Schule, welche er selbst nicht ohne Selbstgefühl als „die neue Schule“ bezeichnet und deren Lehre er der gesammten bisherigen Theologie, der orthodoxen wie der vermittelnden und der liberalen, als die allein ächt evangelische, ja als die allein ächt lutherische entgegengestellt hat. Ritschl selbst hat sein System vor Allem in seinem grossen dreibändigen Werke „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ entwickelt, welches binnen wenigen Jahren in zweiter Auflage erscheinen durfte. Eine ganze Reihe jüngerer Theologen, deren Zahl noch täglich

sich mehrt, haben sich zu Ritschl's Lehre bekannt und treten für dieselbe in Schrift und Wort mit Entschlossenheit ein. Auch im verflossenen Jahre wieder sind aus der Schule eine Reihe literarischer Leistungen hervorgegangen, unter denen die Schrift von Prof. Herrmann in Marburg, der „Verkehr des Christen mit Gott“, fraglos die bedeutendste ist. Andererseits ist von der Orthodoxie ein immer leidenschaftlicherer Kampf gegen Ritschl eröffnet worden, welcher leider nicht bloß in den Schranken wissenschaftlicher Auseinandersetzung geblieben ist. Zumal seit im vorletzten Jahre das Buch von Wilhelm Bender, einem Schüler und Clienten Ritschl's, über die Religion erschien, wurde das wider Bender erhobene Ketzergeschrei auch auf die ganze Ritschl'sche Schule trotz ihrer lebhaften Proteste ausgedehnt. Weiter hat auch die liberale Theologie wiederholt Anlass gehabt, zu Ritschl eine und zwar überwiegend gegensätzliche Stellung zu nehmen, zum guten Theile gezwungen durch die geflissentlich zur Schau getragene Geringschätzung, welche Ritschl und seine Schüler ihr angedeihen liessen, um von den erhobenen kirchenpolitischen Verdächtigungen völlig zu schweigen. Inwiefern schliesslich auch Ihr Referent persönlich in den Ritschl-Streit verwickelt worden ist, will ich an diesem Orte nicht weiter berühren. Nur das Eine darf ich aussprechen, dass die mir von Seiten der Ritschl'schen Schule widerfahrene Behandlung mich nicht hindern soll, das Gute, welches ich in dieser Theologie finde, rückhaltlos anzuerkennen. Jedenfalls will ich mich nach Kräften bestreben, ein objectives und gerechtes Urtheil zu fällen.

Im Voraus muss ich bei der nachfolgenden Charakteristik der Ritschl'schen Schule um Nachsicht bitten, wenn ich, durch die Kürze der Zeit beengt, nur die Hauptpunkte, und auch diese nur in ganz gedrängter Uebersicht berühre. Vielleicht aber ist gerade eine solche Uebersicht geeignet, die grossen Grundzüge eines Systems ins Licht zu setzen, zu dessen Hauptvorzügen nach dem Urtheile von Freunden wie von Gegnern die Einheitlichkeit und strenge Geschlossenheit des Gedankenzusammenhangs gehört.

Ritschl's ausgesprochene Tendenz ist diese, im Gegensatze zu der Vermischung des Christenthums mit der Philosophie und dem natürlichen Welterkennen die christliche Wahrheit lediglich aus der Offenbarung Gottes in Christo abzuleiten. Zu dem Ende wird zunächst bei dem Versuche, ein einheitliches System von Glaubensaussagen zusammenzufassen, aller Metaphysik mit ihren Abstractionen über Sein, Substanz, Natur, der Abschied gegeben. An die Stelle des causalen Welterkensens soll lediglich die teleologische Betrachtung treten: aus den Zwecken Gottes und des Menschen soll die Welt erkannt und die Selbstbeurtheilung des Menschen gesichert werden.

An die Spitze tritt die Forderung, sämmtliche christliche Glaubenssätze aus der heiligen Schrift als Quelle und Norm christlicher Erkenntniss abzuleiten. Also keine Unterscheidung von *articuli puri et mixti*, keine Einmischung natürlicher Theologie. Natürliche Theologie giebt es nicht, denn mit den Mitteln theoretischer Welterkenntniss können wir keine Aufschlüsse über Gottes Wesen und Willen erlangen. Eben darum wird jeder Versuch abgewiesen, eine Verbindung christlicher und natürlicher Erkenntnisse herbeizuführen. Nun ist es heute längst (seit Schleiermacher) erkannt, dass eine natürliche Religion im Sinne einer Summe religiöser Erkenntnisse, die allen Menschen von Haus aus gemein seien, eine leere Abstraction sei. Hier hat Ritschl offene Thüren eingestossen. Aber seine Polemik gegen die natürliche Religion richtet sich zugleich gegen das Streben, das allgemein Religiöse in allen geschichtlichen Religionsformen aufzusuchen und das Christliche nur als höchste Steigerung der allgemeinen Gottesoffenbarung zu betrachten. Nach Ritschl dagegen giebt es keine allgemeine Gottesoffenbarung, sondern nur Offenbarung in der heiligen Schrift, vor Allem die geschichtliche Offenbarung in Christo, die aber gedeutet werden muss im Zusammenhang mit der Gottesoffenbarung im A. T. Daher werden auch alle religionsphilosophischen Fragen nach dem Wesen und der Beschaffenheit der Offenbarung überhaupt, sowie nach

dem Verhältnisse der Offenbarung in Christus zu der allgemeinen Offenbarung consequent abgewiesen.

Die Offenbarung ist in Christus wirklich und diese Offenbarung in Christo verbürgt der Gemeinde auch den Offenbarungscharakter des A. T.'s. Das Schriftprincip hat die Bedeutung, dass uns die Schrift den ungetrübten christlichen Glauben der ersten Gemeinde erkennen lässt. Weil Christus für die Gemeinde die Offenbarung Gottes ist, so ist die Schrift für sie normativ. Aber dieses Schriftprincip erleidet grosse Einschränkungen. Erstens erklärt Ritschl, die neutestamentliche Lehre sei nur insoweit für uns normativ, als sie sich in der Linie der Fortbildung der alttestamentlichen religiösen Vorstellungen bewege. Dies führt zu einer Kritik der paulinischen Theologie, insbesondere der paulinischen Lehre vom Gesetz, welche gerade des Apostels eigenthümlichste Gedanken sehr absprechend behandelt. Ist dies schon sehr bedenklich, so noch mehr, dass die ganze Grundforderung — die Uebereinstimmung des N. T.'s mit den religiösen Ideen des A. T.'s — auf dem Boden der Ritschl'schen Offenbarungslehre nicht bewiesen ist, und ferner, dass Ritschl sich diese angeblich wieder für das N. T. normativen alttestamentlichen Ideen durch eine oft sehr zweifelhafte Exegese zurechtlegt. Die zweite Einschränkung ist diese, dass als Inhalt der Offenbarung keine theoretische Belehrung, sondern nur Kundmachung des göttlichen Willens, der Zwecke Gottes mit den Menschen und der Welt, und der Wege, diesen Zwecken menschlicherseits zu entsprechen, betrachtet werden kann. Hier ist eine Wahrheit enthalten, die von Andern nur anders begründet wird, durch den Hinweis auf die religiöse Erfahrung, durch welche wir Antwort suchen auf die Frage, was denn überhaupt offenbar werden kann. Im Allgemeinen darf man sagen, dass die Normativität der heiligen Schrift als Urkunde der göttlichen Offenbarung von Ritschl nicht wesentlich anders aufgefasst wird, als in der ganzen von Schleiermacher ausgegangenen modernen Theologie.

Dagegen soll es nun einen wesentlichen Vorzug Ritschl's vor Schleiermacher begründen, dass er in seiner Dogmatik

auf alle philosophischen „Lehnsätze“ verzichtet. Aber dieser Verzicht ist nur scheinbar. Thatsächlich hat er die Lotze'sche Erkenntnisstheorie und daneben die Kantische Moralphilosophie adoptirt, erstere freilich nur eklektisch, ohne ihre spinozistische Wendung. Ein näheres Eingehen auf Ritschl's Erkenntnisslehre muss ich mir hier versagen.

Auf Kant geht die Einsicht zurück, dass die richtige Selbstbeurtheilung des Menschen nur auf ethischem Wege zu gewinnen sei, durch Anerkennung der Erhabenheit der Persönlichkeit über die Natur. Die Kantische Freiheitslehre wird von Ritschl in dem Sinne acceptirt, dass der Mensch die Fähigkeit besitze, sich von der Herrschaft des Causalgesetzes zu befreien und eine neue Reihe von Wirkungen zu beginnen. Herrschaft des Causalgesetzes aber ist für ihn gleichbedeutend mit Herrschaft des Naturmechanismus, daher in der Schule jede causale Erklärung geistiger Vorgänge eine Entwerthung des Geistigen zum blossen Naturding heisst. Diese mindestens recht zweifelhafte Fassung der Kantischen Lehre führt ihn dazu, als Bestimmung des Menschen nicht bloß die Freiheit von der Naturgewalt, sondern zugleich „die Herrschaft über die Welt“ zu bezeichnen.

Die „Bestimmung des Menschen zur Herrschaft über die Welt“ ist eine Aussage der Selbstbeurtheilung derer, welche von der Selbständigkeit des Geisteslebens gegenüber dem in der Natur waltenden Causalgesetz überzeugt sind. Aber diese Selbständigkeit ist nur dann zu realisiren, wenn es einen Gott giebt, welcher die Natur den Zwecken des Geistes dienstbar macht. Hieraus ergiebt sich für Ritschl das, was er als den „wissenschaftlichen“ Beweis für das Dasein Gottes bezeichnet, welcher auch einem Bedürfnisse des Erkenntnisstriebes entsprechen soll. Es ist eine Umbildung des bekannten moralischen Beweises von Kant, die im Wesentlichen bereits Fichte vollzogen hat, ohne darum den Anspruch zu erheben, das Dasein Gottes wissenschaftlich bewiesen zu haben. Dass dieser Beweis als wissenschaftlicher nicht Stich hält, hat Ritschl's Schüler Herrmann dadurch thatsächlich anerkannt, dass er die Gewissheit

des Gottesglaubens überhaupt erst aus der Offenbarung Gottes in Christus ableiten will. Ritschl dagegen meint denjenigen, welche die Selbständigkeit des Geistes gegenüber der Natur anerkennen, die Wahrheit des Christenthums wissenschaftlich beweisen zu können. Denn die Verwirklichung der überweltlichen oder übernatürlichen Bestimmung des Menschen, d. h. des sittlichen Selbstzweckes, wird nur gesichert durch den Glauben an einen Gott, welcher sich die Verwirklichung des sittlichen Selbstzweckes in einem Reiche von Geistern, die unter dem Gesetze der allgemeinen Menschenliebe handeln, zum Zwecke seiner welterschöpfenden und weltregierenden Thätigkeit setzt. Dieser Glaube aber ist erst durch Christus offenbart: wer also die sittliche Bestimmung des Menschen anerkennt, ist wissenschaftlich genöthigt, die Gottesoffenbarung in Christus für Wirklichkeit zu halten.

Sehr richtig wird hier der ethische Gedanke durchgeführt, dass die sittliche Selbstbestimmung des Menschen nicht in der Hingabe an die natürlichen Triebe, auch nicht in der Verfolgung particulärer Zwecke oder in dem Dienste besonderer sittlicher Gemeinschaftskreise, sondern nur in einem universellen Reiche sittlicher Zwecke, oder in einem allumfassenden menschheitlichen Gemeinwesen, welches den allgemeinen Zweck zum Zwecke des Einzelnen, die sittliche Freiheit Aller zum Weltzweck setzt, wahrhaft verwirklicht werden könne. Diesen Gedanken hat nach dem Vorgang von Kant und Fichte schon Schleiermacher in seiner Lehre vom höchsten Gute ausgeführt. Auch das ist nichts Neues, dass als das oberste, das allumfassende Gemeinwesen durchwaltende Gesetz das Gesetz der Liebe bezeichnet wird in dem Sinne, dass Jeder sich den gemeinsamen Zweck Aller zum Selbstzweck setzt. Richtig ist auch, dass dieser Gedanke, wenn auch vorbereitet in der stoischen Philosophie auf der einen, in der alttestamentlichen Theokratie auf der andern Seite, erst in dem christlichen Gedanken des Reiches Gottes zum entsprechenden Ausdrucke gekommen ist. Aber erstens ist es nicht zuerst Ritschl gewesen, der den Gedanken des Reiches Gottes zum leitenden

Princip der ganzen Theologie gemacht hat. Nach Andeutungen Hegel's ist, um von Theremin abzusehen, hier schon Karl Schwarz vorangegangen, und Referent hat verwandte Gedanken ausgeführt, lange vor Erscheinen des Ritschl'schen Buches. Zweitens aber ist es Keinem von uns bisher eingefallen, diesen Gedanken des Reiches Gottes als einen der sogenannten natürlichen Religion schlechthin unzugänglichen zu behandeln. Unter dem Einflusse des christlich-sittlichen Geistes hat die neuere Moralphilosophie sich dieses Gedankens bemächtigt, ohne denselben auf das Factum der positiven Offenbarung in Christus zu stützen. Ritschl aber weist die natürliche Theologie nur dadurch von der Schwelle des Christenthums ab, dass er das, was den Inhalt des allgemein religiösen Vorsehungsglaubens ausmacht, für specifisch christliche Offenbarung ausgiebt und nun umgekehrt den Inhalt dieser Offenbarung auf jenes allgemein Religiöse reducirt. Es kann aber weder zugestanden werden, dass der Glaube an eine moralische Weltregierung heutzutage lediglich aus dem Glauben an die geschichtliche Offenbarung in Christus erwachse, noch dass letztere sich wesentlich in ersterem erschöpfe. Es liegt eine Wahrheit in dem Nachweise von Ritschl, dass die Idee des Reiches Gottes die Antinomie zwischen der religiösen Abhängigkeit von Gott und der freien Selbstbestimmung des Menschen löst. Denn letztere wird erst in einem von der Idee der Liebe beseelten universell-sittlichen Gemeinwesen wahrhaft verwirklicht; dieses Gemeinwesen aber ist eben der göttliche Weltzweck, auf welchen hin Gott die Natur geschaffen und der sittlichen Welt dienstbar gemacht hat. Aber dieser Gedanke erschöpft noch lange nicht das religiöse Interesse an dem Gedanken unserer Abhängigkeit von Gott. Wie Kant's Religionslehre uns anweist, unsere Pflichten zugleich anzusehen als göttliche Gebote, so weist Ritschl uns an, unseren sittlichen Zweck zugleich anzusehen als göttlichen Weltzweck. Indem der Mensch also den Zweck des universellen sittlichen Gemeinwesens sich zu seinem Selbstzwecke setzt, setzt er sich dadurch zugleich zu seinem Selbstzwecke den göttlichen Weltzweck. Ritschl

selbst aber muss diesen Gedanken durch den andern ergänzen, dass der Mensch nur im Glauben an die väterliche göttliche Leitung aller Dinge, in welcher auch die Führungen des eigenen Lebens eingeschlossen sind, wirklich im Stande ist, den universellen sittlichen Zweck zu seinem Selbstzweck zu setzen und dadurch seine persönliche sittliche Bestimmung zu erreichen. Auch dieser Glaube erschöpft aber von ferne nicht den christlich-religiösen Gedanken, dass der Christ nur in der völligen Hingabe alles eigenen Willens an den göttlichen Willen diejenige sittliche Freiheit wiedergewinnt, die ihn wirklich zur Erhebung über die Natur um ihn und in ihm befähigt. Dieser Mangel des Ritschl'schen Systems tritt an einem späteren Punkte noch weit deutlicher heraus.

Das Gottesreich als göttlicher Selbstzweck und oberster Weltzweck zugleich ist nun nach Ritschl weiter der specifische und im Grunde einzige Inhalt der Gottesoffenbarung in Christus. Christus ist der Offenbarer Gottes, sofern er in seinem Lebensberufe, der sich in der berufsmässigen Geduld im Ertragen des Todes vollendet, Gottes Weltzweck, das Reich Gottes offenbar gemacht und die Gemeinde der Reichsgenossen gegründet hat, welche diesen göttlichen Weltzweck nach Christi Beispiel und Anleitung zu ihrem Lebenszwecke gemacht hat. Der Endzweck des Lebens und Sterbens Jesu war das Reich Gottes: dieses erkennt er als Endzweck Gottes in der Welt. Er verkündigt denselben der Gemeinde, indem er zugleich die auf die Verwirklichung des Gottesreiches hingerichtete Liebe Gottes durch sein ganzes Berufsleben bewährt. Dies ist aber nicht bloß eine menschliche That, sondern in erster Linie eine Bethätigung der göttlichen Liebe, Selbstoffenbarung der Gnade und Treue Gottes in der Person dessen, der als Erwählter der göttlichen Liebe ewig im göttlichen Rathschlusse — d. h. ideell — präexistirt und als Urbild der zum Reiche Gottes bestimmten Menschheit zugleich diejenige Person ist, durch welche allein die Liebe Gottes zu den Reichsgenossen vermittelt ist, sofern Gott die Menschheit in Christo ansieht und in ihm zum Kindschaftsverhältnisse zu

sich einsetzt. Sofern nun Liebe, Gnade und Treue die wesentlichen Attribute Gottes selbst sind, erhält Christus bei Ritschl das Prädicat der Gottheit, welches also gar nichts über die Wesens- oder Naturbeschaffenheit Christi besagt, sondern nur die in ihm offenbare sittliche Gesinnung als Gesinnung Gottes bezeichnet.

Abgesehen von diesem Punkte, wiederholt Ritschl nur Gedanken, die auch schon vor ihm in der modernen Theologie heimisch waren. Es verdient volle Zustimmung, dass er uns mahnt, von den Speculationen über die verborgene Natur Christi vielmehr zu den Wohlthaten Christi die Gedanken hinzulenken, in welchen allein Gott für uns so offenbar ist, wie er überhaupt für uns offenbar sein kann, nämlich in seinem sittlichen Wesen und Willen. An die Stelle der alten Naturenlehre, welche aus „heidnischer“ Philosophie stamme, tritt die ethisch-religiöse Betrachtung der Person Christi, in welcher der Liebewille Gottes für uns offenbar sei. An die Stelle einer philosophischen Theorie wie Christus die Versöhnung Gottes mit der sündigen Menschheit habe ermöglichen können, also speciell an die Stelle der anselmisch-reformatorischen Satisfactionstheorie, tritt der ethisch-religiöse Gedanke, dass Christi Lebensberuf der universell-menschheitliche Beruf, die urbildliche Verwirklichung der vollkommenen sittlichen Persönlichkeit sei, welche als solche zugleich ihr Handeln im vollen Einklange weiss mit dem göttlichen Weltzweck. Christus ist das Subject der vollkommenen Religion, und insofern der vollkommene Repräsentant der Menschheit von Gott; und er ist andererseits als der Erwählte der göttlichen Liebe der Offenbarer des göttlichen Liebewillens an die Menschheit, welcher die Gemeinde der Gläubigen der Väterlichkeit Gottes und ihres Kindschaftsverhältnisses bei Gott gewiss macht.

Aber das sind keine neuen Gedanken, sondern das Gemeingut der neueren Theologie, soweit sie bemüht ist, die alte metaphysische Betrachtung von Christi Person und Werk durch eine folgerichtig ethisch-religiöse zu ersetzen. Aber darum findet diese Theologie sich noch nicht berechtigt,

das Prädicat der Gottheit auf Christus zu übertragen, welches im Unterschiede von seiner Göttlichkeit nur einen metaphysischen Sinn haben kann. Ritschl mag seine Gründe haben, die Gottheit Christi zu proclamiren und die Göttlichkeit abzulehnen. Er erntet dafür von orthodoxer Seite den Vorwurf ein, die Gottheit Christi sei ihm eine *res de solo titulo* oder ein *titulus sine re*. Andere werden sich begnügen, von einem einzigartigen Sein Gottes in Christo zu sprechen, ihn als den zu bezeichnen, in welchem Gott, sein Wesen, sein Wille, seine Liebe, sein innerstes Herz für uns offenbar ist; aber sie werden es ablehnen müssen, einen orthodoxen Schein durch Ausdrücke zu erwecken, die doch in ganz anderem Sinne gemeint sind, als in dem der Orthodoxie.

Andererseits bleibt nun aber diese neue Ritschl'sche Christologie hinter der seit Schleiermacher von der neueren Theologie errungenen in einem anderen Punkte sehr erheblich zurück. Was heisst denn das bei Ritschl, Christus ist der Offenbarer der Liebe Gottes? Das heisst zunächst, Christus lehrt uns den sittlichen Weltzweck als Gottes Selbstzweck kennen. Denn Liebe beweist der, welcher den Selbstzweck Anderer zu seinem Selbstzwecke macht. Schon hier fällt unangenehm auf, dass aus dem Begriff der Liebe Alles, was an die Gemüthsseite des Wortes erinnert, entfernt ist. Was wir Liebe nennen, erschöpft sich doch nicht darin, dass Jemand den Selbstzweck eines Andern zu seinem Selbstzwecke setzt. Alles Wohlgefühl und Wohlwollen, wie es gerade aus der innigsten persönlichen Gemeinschaft, die wir Liebe nennen, erwächst, ist hier ausgeschieden. Aber weiter: Christus ist der Offenbarer der göttlichen Liebe, sofern er den Liebewillen Gottes uns kundmacht. Dieser Liebewille ist der Reichswille Gottes, dass die Menschheit zu einem unter dem Gesetze der Liebe stehenden Gemeinwesen verbunden sein soll. Diesem Reichswillen Gottes werden wir durch Christus angeleitet zu folgen, indem wir ihn in unseren Willen aufnehmen und dadurch wieder Gottes Selbstzweck zu unserm Selbstzwecke machen. Thun wir das, so treten wir in Liebesgemeinschaft mit Gott, insofern wir unsern Willen in Einklang gesetzt haben mit dem

göttlichen Willen. Christus lehrt uns also Liebe zu Gott, indem wir seinen Zweck zu dem unsrigen machen sollen; er mahnt uns zum Vertrauen zu Gott, d. h. zu dem zuversichtlichen Glauben an Gottes moralische Weltregierung, der auch die Naturwelt dienen muss, und er mahnt uns zu demüthiger Geduld, wenn wir die Wege Gottes nicht verstehen. Er lehrt uns unsern Beruf auf Erden als einen uns von Gott geordneten Beruf auszuüben, um an unserm Theile das Reich Gottes zu fördern, und er lehrt uns alles unser Handeln im Verkehr mit den Menschen durch das Gesetz der allgemeinen Menschenliebe leiten zu lassen. Gottvertrauen, Berufstreue und Menschenliebe ist also das christliche Lebensideal, der specifische Inhalt der Gottesoffenbarung in Christus.

Hier ist nun der Punkt, wo es klar wird, dass mit der Abweisung des allgemein Religiösen, weil nicht aus der Offenbarung in Christus geschöpft, zugleich das specifisch Christliche auf das allgemein Religiöse reducirt wird. Gottvertrauen, Berufstreue und allgemeine Menschenliebe — das ist eine ungleich ärmere, dürftigere Trias, als die des alten Rationalismus: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit.

Aber Ritschl's grosses Hauptwerk handelt ja von der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Und bisher war bei der Darlegung der Offenbarung Gottes in Christus von diesen Dingen, welche wir gewohnt sind als die Hauptsache im Christenthum anzusehen, noch gar keine Rede. Um Ritschl's Lehre von der Versöhnung zu verstehen, muss man auf seine Sündenlehre zurückgreifen. Auch die Sünde soll nicht aus dem allgemein sittlichen Bewusstsein heraus, aus dem ins Herz geschriebenen Gesetz, sondern lediglich aus der Offenbarung Gottes in Christus erkannt werden. Die Sünde ist das Gegentheil des Reiches Gottes; Sünde thut daher derjenige, welcher statt des Reiches Gottes etwas Anderes zu seinem Selbstzwecke setzt, sei es nun die Befriedigung seiner natürlichen Neigungen, sei es die Verwirklichung particulärer Güter in der menschlichen Gemeinschaft. Das Bewusstsein der Sünde wird aber erst durch den Gegensatz zum Reiche Gottes gegeben;

ausserhalb der christlichen Gemeinschaft aber war das Reich Gottes noch nicht erkannt, konnte also auch noch nicht zum obersten Zwecke des Handelns genommen werden. Ausserhalb der christlichen Gemeinschaft ist also nur Unwissenheitssünde vorhanden, und dieser Sachverhalt macht die Sündenvergebung für Gott möglich. Nur im Vorbeigehen mag es berührt sein, dass Ritschl das kirchliche Erbsündendogma sehr lebhaft bekämpft. Aber das in diesem Dogma zwar nicht gelöste, aber richtig formulirte Problem ist dieses, dass in der Sünde ein doppeltes Moment unterschieden werden muss, das Moment der ererbten Naturbestimmtheit und das Moment der persönlichen Verschuldung. Ritschl dagegen streicht einfach das erste Moment, indem er die Sünde nur als freiwillige fasst und selbst den von ihm anerkannten Hang zum Bösen im menschlichen Gesamtleben nicht als einen natürlichen gelten lassen will. Dies hängt mit seiner ganzen Grundanschauung zusammen, welche alle natürlichen Causalzusammenhänge aus dem sittlichen Gebiete entfernen möchte.

Aber abgesehen hiervon, ist schon die ganze Ableitung des Sündenbegriffs zu beanstanden. Die rechte Sündenerkenntniss kommt nach Ritschl nur aus dem Evangelium, nicht schon aus dem Gesetz, vollends nicht aus dem Gewissensgesetz. Was wir für das gesteigerte Sündenbewusstsein des Christen vorbehalten, dass er die Sünde an der höchsten ethischen Idee des Reiches Gottes misst, wird hier zur allgemeinen Forderung für die Bestimmung des Sündenbegriffs überhaupt erhoben. Die Folge davon ist die bedenklichste Abschwächung der Sünde. Da die wirkliche Sündenerkenntniss erst durch Christus erfolgen soll, findet, wie schon bemerkt wurde, ausserhalb des Christenthums oder doch der Kenntniss desselben, nur Unwissenheitssünde statt, welche vergeben werden kann. Vergeben aber wird sie, sobald der Mensch seinen Willen in Einklang mit dem göttlichen Willen setzt, Gottes Weltzweck zu seinem Selbstzwecke macht. Die Sündenvergebung ist nämlich, wie Herrmann sich ausdrückt, gar nichts Besonderes. Vielmehr ist das Bewusstsein der Sündenvergebung einfach

mitgesetzt in dem neuen Vertrauensverhältnisse des Menschen zu Gott, welches durch die Offenbarung in Christus vermittelt ist. Abgesehen von Christus steht nämlich der Mensch in einem Feindschaftsverhältnisse zu Gott; er wird von Mißtrauen gegen Gott beherrscht, statt sich gläubig und demüthig der göttlichen Führung hinzugeben.

Christus verkündigt nun die göttliche Sündenvergebung, indem er diejenigen, welche Gottes Willen zu dem ihrigen machen, trotz ihrer bisherigen Unwissenheitsünden der Väterlichkeit Gottes versichert: und er vollzieht die Versöhnung der Menschheit mit Gott, insofern in ihm, dem Urbilde der vollkommenen Menschheit, das rechte Verhältniss der Menschen zu Gott für Gott verbürgt, und damit auch für uns grundlegend verwirklicht ist. Letzterer Gedanke ist wieder ein Gedanke der ganzen neueren Theologie, soweit sie von Schleiermacher beeinflusst ist. Auch darin hat Ritschl einen fast allgemein in der neueren Theologie anerkannten Gedanken Ausdruck gegeben, dass er die Sündenvergebung nicht als physischen Straßerlass fasst, sondern als die Vergewisserung, dass uns unter Voraussetzung des Glaubens an Gottes väterliche Gnade das Bewusstsein unserer Schuld nicht von Gott trennt. Rechtfertigung ist nicht ethische Erneuerung, sondern Herstellung eines neuen religiösen Verhältnisses zu Gott, des Kindschaftsverhältnisses, in welchem der Mensch trotz seiner Sünde und Schuld dennoch sich als Object der väterlichen göttlichen Liebe weiss. Mit Recht weist Ritschl dabei jede Loslösung der Versöhnung von der Rechtfertigung ab, als wäre jene eine transcendente Rettungsthat, vermittelt durch den Lösepreis des Blutes Christi, und als wäre die Rechtfertigung nur die äusserliche Application jenes Rettungswerkes an den Einzelnen, sofern dieser im theoretischen Fürwahrhalten jenes Rettungswerk utiliter acceptirt.

Während nun die kirchlich recipirte Lehrweise die Versöhnung als einen transcendenten Act, die Rechtfertigung aber als Folge der Versöhnung bezeichnet, nämlich für Diejenigen, welche auf jenen transcendenten Act ihre Zuversicht setzen, fasst Ritschl bald Rechtfertigung und

Versöhnung einfach als gleichbedeutend, bald bezeichnet er wieder die Versöhnung als Folge der Rechtfertigung. Es klingt zunächst ganz kirchlich correct, wenn wir hören, die Rechtfertigung sei nicht Gerechtmachung, wie in der römischen Kirche, sondern Sündenvergebung und Annahme zur Kindschaft bei Gott; ebenso wenig erfolge die Rechtfertigung etwa in der Weise, dass Gott den Keim des neuen Lebens bereits als Frucht beurtheile, oder um der im Glauben enthaltenen sittlichen Gesinnung willen rechtfertige. Vielmehr erfolgt die Rechtfertigung durch ein synthetisches Urtheil Gottes; sie wird dem Sünder gnadenweise zugesprochen und der Glaube, welcher sie ergreift, ist selbst Wirkung der göttlichen Gnade. Ja sogar die orthodoxe Formel: „Gott rechtfertigt um Christi willen mittelst des Glaubens“, findet sich bei Ritschl.

Aber sieht man näher zu, so kommt doch etwas ganz wesentlich Anderes heraus, als was sonst unter Rechtfertigung verstanden wird. Die Rechtfertigung schliesst nach protestantischer Lehre, trotzdem dass auch sie von den alten lutherischen Dogmatikern als ein transcender Act im Himmel aufgefasst wurde, die sogenannte Intimation des im Himmel gefällten Urtheils durch den heiligen Geist ein, oder die Erweckung des subjectiven Bewusstseins des Gerechtfertigtseins durch einen supernaturalen Act in der gläubigen Person. Dieser Act ist unserer altprotestantischen Theologie das *testimonium spiritus sancti internum*, welches erst späterhin auf die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift bezogen worden ist. Gerade die durch dieses Zeugniß des Geistes in der gläubigen Person erweckte göttliche Gewissheit ihres Gerechtfertigtseins, diese persönliche *certitudo salutis* macht nach allgemein evangelischer Annahme den Kern und Stern der protestantischen Frömmigkeit aus. Ritschl sieht dagegen in der unmittelbaren Heilsgewissheit der gläubigen Person eine im Pietismus wieder aufgelebte mittelalterliche Doctrin und bezeichnet als katholische Frömmigkeit, was im Tridentinum als *inanis fiducia haereticorum* verworfen wird. Es kängt dies mit seiner feindseligen Haltung gegen alles Mystische im Christenthum

zusammen: in der Mystik sieht er theils ein heidnisches, theils ein katholisches Element, welches von dem ächt evangelischen Christenthum grundsätzlich fern zu halten ist. Auf diesen Punkt komme ich noch in anderem Zusammenhange zurück.

Wenn wir ferner hören, dass die Rechtfertigung nicht um des Glaubens, oder um des im Glauben gesetzten Keimes des neuen Lebens, sondern lediglich um Christi willen erfolge, so ist damit zwar zunächst der richtige, besonders in der reformirten Dogmatik und seit Schleiermacher in der ganzen neueren Theologie verbreitete Gedanke gemeint, dass in Christus, dem Haupte der neuen Menschheit, dasjenige normale Verhältniss der Menschheit zu Gott begründet sei, um deswillen Gott auch den Einzelnen, wenn er in Christi Lebensgemeinschaft eintritt, in das Kindesverhältniss zu sich einsetzen könne. Die Rechtfertigung tritt also an den Einzelnen zunächst als eine frohe Botschaft der verzeihenden göttlichen Gnade heran, welche dieser im persönlichen Glauben sich aneignen muss, um auch seinerseits derselben theilhaftig zu werden. Aber dieser Gedanke wird dadurch entwerthet, dass der persönliche Glaube keine persönliche Gewissheit des Heiles in sich schliessen soll. Ein „acutes“ Bewusstsein des subjectiven Gerechtfertigtseins, dieses Hauptanliegen der Reformation gegenüber Rom, ist für Ritschl eine „Gehörshallucination“. Vielmehr beziehen Rechtfertigung und Versöhnung nach Ritschl sich nur auf die Gemeinde als Ganzes; auf den Einzelnen aber nur, wie Ritschl sich ausdrückt, indem er in die Gemeinde „sich einrechnet“. Die Rechtfertigung ist der geschichtliche Act, durch welchen Christus die Reichsgemeinde gegründet und dieser die Gewissheit der Sündenvergebung und der Annahme zur Kindschaft bei Gott vermittelt hat. Eine Gewissheit der Sündenvergebung und Rechtfertigung kann also der Einzelne nur als Glied der christlichen Gemeinde besitzen. Auch hier liegt nun eine unleugbare Wahrheit zu Grunde. Wir Christen haben die Gewissheit unserer Sündenvergebung nur auf Grund der in Christus offenbaren göttlichen Gnade. Die Botschaft von dieser Gnadenoffenbarung in Christus aber

ergeht an jeden Einzelnen immer nur innerhalb der christlichen Gemeinde, in welcher wir heranwachsen und zum persönlichen Heilsglauben geführt werden. Aber die Gemeinde soll uns doch durch ihre Botschaft von dem Heile in Christus zu der persönlichen Gewissheit führen, dass diese Botschaft auch einem Jeden von uns individuell gilt. Und diese Gewissheit ist nur zu gewinnen durch eine individuelle Erfahrung des göttlichen Gnadentrostes im eigenen Innern. Der Einzelne muss persönlich mit Christus, dem Haupte, vereinigt werden. Nach Ritschl aber giebt es eine Gemeinschaft mit Christus, dem Haupte, immer nur mittelbar, nämlich sofern der Einzelne in die Gemeinde sich einrechnet. Daher verwirft er den berühmten Schleiermacher'schen Satz von dem Unterschiede der katholischen und der protestantischen Frömmigkeit: dass nach den Katholiken das Verhältniss des Einzelnen zu Christus durch sein Verhältniss zur Kirche, nach den Protestanten aber das Verhältniss des Einzelnen zur Kirche durch sein Verhältniss zu Christus bedingt sei. Weil die Predigt der Gemeinde von Christus der geschichtliche Weg ist, auf welchem wir zur persönlichen Gemeinschaft mit Christus gelangen, soll es kein unmittelbar persönliches Verhältniss des Individuums zu Christus geben, vielmehr wird dasselbe als ein „eingebildetes Privatverhältniss“ abgewiesen.

Auch hier darf man das Wahrheitselement in den Ritschl'schen Ausführungen nicht verkennen. Die geschichtliche Auffassung des Lebenswerkes Christi fordert die Anerkennung, dass seine persönliche Lebensabsicht nicht auf die Beseligung aller unzähligen, künftig geborenen Individuen persönlich, unter ausdrücklichem Zuvorerkennen jeder einzelnen Persönlichkeit, sondern auf die Jüngergemeinde als Ganzes gerichtet war. Aber diese richtige Erkenntniss gewinnt hier die Wendung, dass eine Gewissheit der Versöhnung für den Einzelnen nicht existirt, ausser sofern er sich als Glied der christlichen Gemeinde weiss, welche durch Christus im Besitze der Rechtfertigung und Versöhnung ist. Die Gemeinde aber ist die Inhaberin der Versöhnung eben als Reichsgemeinde, welche durch Christus

angeleitet ist, Gottes Weltzweck zu ihrem gemeinsamen Zweck zu machen, oder nach Gottes Willen all ihr Handeln von dem Gesetz der allgemeinen Menschenliebe beherrschen zu lassen. Indem sie Gottes Willen zu dem ihrigen gemacht hat, weiss sie sich nicht länger von Gott getrennt, sondern in Gemeinschaft mit ihm.

Nun behandelt Ritschl allerdings die Begriffe der Rechtfertigung und Versöhnung auch noch weiter in ihrem allgemeinen Wesen in einer Weise, dass wir die Beziehung auf die Gemeinde zunächst aus dem Gesichtskreise verlieren. Gerade diese Ausführungen aber sind für die letzten Grundgedanken Ritschl's charakteristisch. Der Sinn der durch Christus vermittelten Versöhnung ist der, dass alle diejenigen, welche Gottes Selbstzweck zu ihrem Selbstzweck machen, angeleitet werden, Gott als ihrem Vater zu vertrauen, sich im Gebete vertrauensvoll an ihn zu wenden und in die göttlichen Führungen sich demüthig zu ergeben. Die Sündenvergebung folgt für die Glieder der christlichen Gemeinde aus dem in ihnen geweckten Gottvertrauen ganz von selbst. Dieses Vertrauen aber darf jeder hegen, der seine Willensrichtung mit dem göttlichen Weltzweck in Uebereinstimmung gesetzt hat. Denn er steht dann in Gemeinschaft mit Gott: diese Gemeinschaft heisst Liebesgemeinschaft; darunter ist aber nichts Anderes zu verstehen, als die Uebereinstimmung mit Gottes Motiven und Zwecken.

Wo Ritschl die Versöhnung noch von der Rechtfertigung unterscheidet, bezeichnet er erstere als die Aufhebung des Widerspruchs gegen Gott, letztere als die Sündenvergebung, oder als die göttliche Versicherung, dass der Sünder trotz seiner Schuld von der Vaterliebe Gottes nicht ausgeschlossen ist. Die Versöhnung ist also lediglich Versöhnung der Menschen mit Gott, nicht Versöhnung Gottes mit den Menschen. Gott braucht nicht erst versöhnt zu werden, denn er ist die ewige Liebe; am wenigsten ist dazu eine transcendente Veranstaltung, wie nach der alten Satisfactionslehre, erforderlich. Aber die Menschen müssen dessen gewiss werden, dass Gott diejenigen, welche den Wider-

spruch ihrer Willensrichtung gegen den göttlichen Weltzweck aufgeben, von seiner Gemeinschaft nicht ausschliesst. Diese Versicherung der göttlichen Gnade ist in Christus gegeben: insofern erscheint die Rechtfertigung der Gemeinde in Christus selbst als das wirksame Motiv zur Versöhnung. Die Sündenvergebung als wirksam gedacht schliesst also die Beseitigung des Misstrauens gegen Gott und die Aufhebung des Widerspruchs unseres Willens gegen den göttlichen Willen ein. Dies ist aber nicht etwa so gemeint, als ob die Gewissheit der sündenvergebenden Gnade an sich schon die Kraft in sich schliesse, unsere gottgewollte sittliche Aufgabe in der Welt zu erfüllen. Die direct aus der Versöhnung hervorgehenden Functionen sind nach Ritschl lediglich religiöse, nicht unmittelbar auch sittliche Functionen. Er bestreitet es entschieden, dass die Rechtfertigung des Sünders vor Gott unmittelbar zugleich die Kraft des neuen sittlichen Lebens in sich schliesse. Sowenig wie der Glaube aus der Busse, soll die Heiligung aus der Rechtfertigung hervorgehen.

Der Glaube soll nicht aus der Busse hervorgehen, vielmehr soll im Einklange mit der calvinischen, aber im Widerspruche mit der lutherischen Lehre, die Busse erst aus dem Glauben entstehen. An der Stelle der sogenannten poenitentia legalis soll nur die poenitentia evangelica gelten: denn die bisher in Unwissenheit begangene Sünde kann nur der Gläubige erkennen. Unter dem rechtfertigenden Glauben aber ist die Richtung des Willens auf den höchsten Endzweck Gottes und die Umsetzung des Misstrauens gegen Gott in Vertrauen zu Gottes Vaterliebe gemeint. Dieser Glaube gründet sich freilich auf Christus: aber dies ist nur in dem Sinne gemeint, dass wir durch Christus über den göttlichen Reichszweck belehrt und dann allerdings weiter auch, wenn wir diesen Zweck zu dem unsrigen machen, der verzeihenden Gnade Gottes versichert worden sind. Hiermit ist aber die fides specialis auf den allgemeinen Glaubensbegriff des Vertrauens auf Gottes väterliche Leitung reducirt. Ohne dieses Vertrauen soll der Mensch keinen ernstlichen sittlichen Vorsatz fassen können: denn wie Kant und Fichte

ausführten, ist das Sittengesetz zwar für Alle verbindlich, bleibt aber gleichwohl ein Hirngespinnst, wenn man nicht zugleich an seine objective Realisirbarkeit in einer moralischen Weltordnung glaubt. Die Wahrheit dieses Glaubens aber hat uns nach Ritschl erst Christus verbürgt. Das rechte Gottvertrauen oder den rechten Vorsehungsglauben soll also erst der Christ haben können, und Ritschl redet sehr geringschätzig von dem allgemeinen Vorsehungsglauben der „natürlichen Religion“. Thatsächlich aber findet sich dieser Glaube im weitschichtigen Sinne nicht nur schon im A. T., sondern ist ein Gemeingut aller derer, welche, auch ohne ein specielles Verhältniss zu dem geschichtlichen Christus, bei dem Gedanken einer moralischen Weltordnung Beruhigung fassen. Indem aber Ritschl, getreu seiner Methode, alle dogmatischen Sätze aus der Offenbarung in Christus abzuleiten, das Gesetz als wichtigsten Factor der Busse streicht, und letztere lediglich auf eine aus der Einsicht in Gottes Reichswillen fließende Aenderung der Willensrichtung reducirt, verflüchtigt er mit den *terrores conscientiae*, welche für die lutherische Lehre das Wesen der *contritio* ausmachen, auch den Inhalt des specifisch christlichen Glaubens, welcher den Trost der Sündenvergebung persönlich auf sich bezieht.

Ebensowenig wie die Busse dem Glauben vorhergehen soll, soll aber auch die Heiligung aus der Rechtfertigung hervorgehen. Vielmehr müsse die Uebereinstimmung des eigenen Willens mit dem göttlichen Willen bereits hergestellt sein, bevor sich der Gläubige die Rechtfertigung zueignen, sich als Kind Gottes trotz seiner Sünde beurtheilen könne. Die Rechtfertigung hat keine directe Abzweckung auf die Hervorbringung des sittlich guten Handelns oder der guten Werke; vielmehr fließt die Heiligung unabhängig von der Rechtfertigung aus dem Entschlusse, Gottes Motive und Zwecke zu den Motiven und Zwecken des eigenen Handelns zu machen, also aus der sittlichen Zwecksetzung, welche aus dem Motiv der Liebe erfolgt. Nur sofern der Mensch in der Rechtfertigung der Väterlichkeit Gottes gewiss wird, wird er schon auf Erden des ewigen Lebens theilhaftig, welches in der Freiheit und Herrschaft über die Welt

erlebt wird. Zu dieser Freiheit gelangt er, indem er als Gotteskind zu einer andern Beurtheilung der Welt, ihrer Uebel, wie ihrer Güter befähigt wird: der Uebel, indem er dieselben nicht mehr als Strafübel beurtheilt und dadurch von der Furcht und dem Misstrauen gegen Gott befreit wird; der Güter, indem er als das höchste Gut das überweltliche Reich Gottes beurtheilt, gegen welches alle natürlichen und particulären Güter in der Welt ihren Werth verlieren. Von dieser religiösen Zweckbestimmung des christlichen Lebens ist aber nach Ritschl die sittliche Zweckbestimmung desselben zu scheiden. Die sittliche Zweckbestimmung ist das freie Handeln aus Liebe, durch welches ebenfalls Herrschaft über die Welt geübt und so ebenfalls ewiges Leben genossen wird. Ritschl bezeichnet sogar die Frage, wie die religiöse und sittliche Zweckbestimmung des Christen zur Einheit zusammengehen können, als die theologische Meisterfrage. Die Einheit beider, des sittlichen Handelns in der Welt und des sich Versöhntwissens mit Gott, liegt darin, dass der versöhnte Mensch auf den Widerspruch gegen Gott verzichtet und Gottes Endzweck zu dem seinigen gemacht hat. Sofern nämlich Gottes Endzweck auf die Verwirklichung des höchsten sittlichen Gutes, d. h. des Reiches Gottes gerichtet ist, in welchem zugleich die freie sittliche Selbstbestimmung ihr höchstes Ziel findet, so geht die religiöse und die sittliche Zweckbestimmung im Gottesreiche zur Einheit zusammen. Sofern nun der Christ erst in der Gewissheit, dem überweltlichen Zwecke Gottes zu dienen, zur Freiheit über die Welt und zur Herrschaft über sie befähigt wird, ist die sittliche Freiheit oder die Freiheit vom statutarischen Gesetz eine Folge der religiösen Freiheit, und man darf in diesem Sinne nicht behaupten, dass Ritschl die Religion auf blosse Moral reducire. Aber diese Befähigung zur sittlichen Freiheit beruht doch nach ihm lediglich in dem Vertrauen, dass alle Dinge dem göttlichen Weltzwecke dienen müssen, oder in der religiösen Beurtheilung der Güter und Uebel dieser Welt als unterworfen dem Zwecke des göttlichen Reichs. Insofern diese Weltanschauung Platz greift, beurtheilt sich

der Christ als frei von der Welt und übt durch sittliches Handeln im Dienste des Gottesreiches, d. h. durch Berufstreue und Menschenliebe, seine Herrschaft über die Welt aus. Die Sündenvergebung ist also kein directes Motiv zum sittlichen Handeln; sie ist in der religiösen Freiheit nur mitgesetzt, sofern der Christ im Vertrauen auf die Väterlichkeit Gottes von der Furcht vor den Uebeln, als seien sie göttliche Strafen, befreit wird. Hier zeigt sich wieder, dass für Ritschl die Liebesgemeinschaft mit Gott nicht als eine göttlich verliehene Kraft, den Willen des Vaters zu erfüllen, sondern lediglich als Willensübereinstimmung mit Gott in Betracht kommt. Eben hierin liegt aber das, was man mit Recht den Moralismus Ritschl's genannt hat. Ritschl wehrt sich sehr entschieden gegen den oft wider ihn erhobenen Vorwurf des Rationalismus. Er meint, den Rationalismus ein für allemal auf's Gründlichste überwunden zu haben, indem er jede natürliche Gotteserkenntniss bestreitet und alle religiöse Wahrheit lediglich aus der Offenbarung in Christus ableiten will. In Wirklichkeit hat er sich aber gegen den völligen Rückfall in den Moralismus der rationalistischen Schule lediglich dadurch gesichert, dass er als eigentliche Inhaberin der Rechtfertigung und Versöhnung die christliche Gemeinde einschiebt, die ihre Entstehung der Offenbarung⁵ in Christus verdanke. Sieht man von dieser Wendung ab, so wurzelt die ganze Versöhnungslehre Ritschl's lediglich in den Anschauungen des älteren Rationalismus. Die Versöhnung soll freilich die Bedingung sein für die Erhebung des Selbstgefühls über die natürlichen, sinnlichen und particulären Motive in der Welt. Aber diese Versöhnung ist selbst nichts Anderes als die Sinnesänderung, oder die Hinlenkung des bisher sündigen Willens auf die Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Weltzwecke Gottes: also ein subjectiver Act des Menschen, der freilich ermöglicht wird durch die Erkenntniss des göttlichen Zweckes, der göttlichen Vorsehung und Regierungsgewalt über die Natur und der Bereitwilligkeit Gottes zur Sündenvergebung an Alle, die in der gleichen Willensrichtung mit ihm selbst begriffen sind. Dies ist aber im Grunde dasselbe, als wenn

man sagt, fasse nur den ernstlichen Vorsatz zur Besserung, so darfst du dich dessen getrösten, dass Gott dir nicht zürnt. Das heisst doch wieder die Rechtfertigung abhängig machen von dem Anfang des neuen Lebens, wenigstens für das Subject: denn der Gemeinde ist die Rechtfertigung freilich präsent als Besitz und der Einzelne kann den Vorsatz der Sinnesänderung nicht fassen, ohne dass die Gotteserkenntniss der Gemeinde die seine wird. Aber das, was uns als Inhalt dieser auf Offenbarung ruhenden Gotteserkenntniss geboten wird, ist trotz des Eiferns wider die natürliche Religion im Kern doch nur der Glaube an Gottes moralische Weltregierung, den uns freilich erst Christus vermittelt haben soll.

Der Ritschl'sche Standpunkt ist also formaler Positivismus, materialer Rationalismus. Mit dem Rationalismus gemein hat er namentlich den Widerspruch gegen das Eingreifen eines supernaturalen oder transcendentalen Factors in den religiösen Process. Ritschl leitet aus der Psychologie die methodische Forderung ab, „die göttlichen Wirkungen müssen in dem Umkreis der Wirklichkeit des geistigen Lebens verstanden werden“. „Alles, was als Gnadenwirkung Gottes auf den Christen zu erkennen ist, ist in den entsprechenden religiösen und sittlichen Acten nachzuweisen, welche durch die Offenbarung im Ganzen und durch die in ihr eingeschlossenen besonderen Mittel angeregt werden.“ Anders ausgedrückt: die dogmatischen Aussagen lösen sich auf in einen Complex subjectiv-psychologischer Vorstellungen, Werthurtheile und Willensacte, welche in der christlichen Gemeinde aus der That- sache der Offenbarung in Christus abgeleitet werden. Nachdem einmal der Supernaturalismus durch die Annahme einer äusseren Offenbarung abgefunden ist, wird der gesammte Verlauf des christlichen Lebens „psychologisch“, d. h. empirisch erklärt, ohne jedes Eintreten eines supernaturalen Factors. Die in Christus erfolgte übernatürliche Offenbarung bildet ein für allemal die feste Grundlage des geschichtlichen Lebens der Gemeinde und ihrer Glieder; auf diesem übernatürlichen Grunde vollzieht sich Alles natürlich, ohne dass eine unmittelbare Beurkundung Gottes noch weiter

zugestanden werden dürfte. Die im Eingange des Systems zu Gunsten der sogenannten Werthurtheile völlig verdrängte causale Betrachtung rächt sich für diese Verkürzung, indem sie in der Mitte und am Schlusse das Feld ausschliesslich behauptet. Dieselbe Theologie, welche uns zuerst verheissen hat, jede Einmischung des natürlichen Welterkennens in die christliche Dogmatik fernzuhalten, fügt sich jetzt der Forderung der psychologischen Wissenschaft, den ganzen Verlauf der religiösen Vorgänge empirisch, also natürlich zu erklären.

Es leuchtet ein, dass es auf diesem Standpunkte auf die Dauer nicht angeht, bei der Thatsache der übernatürlichen Offenbarung in Christus als einem äusseren, empirisch hinzunehmenden Ereignisse stehen zu bleiben. Die empiristische Betrachtungsweise, welche Ritschl auf den ganzen Verlauf des religiösen Lebens erstreckt hat, kann vor der Thatsache der Offenbarung in Christus um so weniger Halt machen, je ähnlicher der Inhalt dieser Offenbarung demjenigen sieht, was man sonst als die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen oder der Moralreligion zu bezeichnen pflegte. Diese Consequenz hat das vielgenannte Buch von Wilhelm Bender wirklich gezogen, und es wird Ritschl schwer fallen, trotz seines eifrigen Bemühens, dieses enfant terrible von seinen Rockschössen abzuschütteln.

Es liegt ja auch in Bender's Bestreben, die bei Ritschl gelassene Lücke auszufüllen, ein berechtigtes Moment. Die wissenschaftliche Betrachtung des religiösen Lebens ist die empirische oder natürliche. Von dieser aber lassen auch die geschichtlichen Anfänge der christlichen Religion sich nicht ausschliessen. Man kann einen durchaus im rationalistischen Stile aufgeführten Bau nicht mit einem supernaturalistischen Portale verzieren. Ebenso berechtigt ist aber Ritschl's eigene Forderung, aus dem Bereiche der wissenschaftlichen Erklärung der Religion Alles auszuschliessen, was in dem Umkreise erfahrungsmässiger psychologischer Vorgänge keine Stelle findet. Die Schleiermacher'sche Methode, die Aussagen des christlichen Glaubens aus der religiösen Erfahrung zu entwickeln, ist von Ritschl in

energischer Weise und mit den Mitteln heutiger Wissenschaft wieder aufgenommen worden. In diesem Bereiche empirisch erklärbarer Vorgänge sind aber die Aussagen der christlichen Mystik vom inneren Zeugnisse des heiligen Geistes, von einer göttlichen Beglaubigung unserer Heilsgewissheit in der Menschenseele, von einer unmittelbaren Berührung des menschlichen Geistes durch den göttlichen Geist, von der *unio mystica* nicht anzutreffen. Der Verkehr der gläubigen Seele mit ihrem Gott ist, wie Herrmann ganz richtig bemerkt, kein Gegenstand empirischer, sinnliche Zeitmomente erfüllender Erfahrung. Aber darum sind diese grossen Thatsachen des christlichen Glaubens noch lange keine Illusionen oder Gehörshallucinationen. Mit Recht hat Krauss erwiedert, wenn der directe persönliche Verkehr der Seele mit ihrem Gott keine Realität ist, so ist alle Theologie Phantasterei. In dem leidenschaftlichen Kampfe gegen die Mystik in der Theologie rächt sich an Ritschl die Ausweisung des überempirischen, transcendentalen Elementes, welches ebenso wie es dem ganzen empirischen Verlaufe des subjectiven Glaubenslebens zu Grunde liegt, so auch in den einzelnen Glaubensaussagen sich bethätigt und der eigenthümlich religiösen Erfahrung ihr charakteristisches Gepräge giebt. In den religiösen Aussagen von einem unmittelbaren persönlichen Verkehr der Seele mit ihrem Gott, von einer inneren Bethätigung des Geistes Gottes im Menschengemüth, sieht Ritschl theils heidnische, theils mittelalterliche Frömmigkeit, die Behauptung einer physischen Vergottung des Menschen, einer physischen Einwirkung Gottes nach Art einer unpersönlichen Substanz. Weil sich das Mysterium des christlichen Lebens der begrifflichen Analyse entzieht, wird es kurzer Hand aus dem Christenglauben ausgewiesen, ja geradezu für subjective Einbildung erklärt. Ritschl wiederholt hier wesentlich dieselben naturalistischen Einwendungen, welche schon der ältere Rationalismus gegen das Geisteszeugniss, den Gebetsverkehr mit Gott, die Gnadenwirkungen Gottes erhoben hat. Dieselben gewinnen hier nur eine neue positivistische Färbung durch die namentlich von Herrmann wieder ausgeführte

Behauptung, dass alle sogenannte Unmittelbarkeit des Verkehrs mit Gott widerchristlich sei, weil für den Christen alle Gewissheit, mit Gott in Verkehr zu stehen, lediglich durch den Eindruck der geschichtlichen Person Jesu Christi und durch das Zeugniß der Gemeinde sich vermittele. Weil Christus der Mann ist, in welchem Gott sich uns als unser Vater offenbart, so soll es im Christenthum kein persönliches Eintreten des Geistes Gottes in das individuelle Geistesleben geben dürfen.

Bei Ritschl hängt diese Abneigung gegen die Mystik aber auf Engste mit seinem an sich ganz aner kennenswerthen Streben zusammen, dem pantheistischen Irrthum gründlich den Weg zu verlegen. Die energische Betonung der Persönlichkeit Gottes bei Ritschl verdient, auch wenn die wissenschaftliche Begründung nicht genügt, ihrer Tendenz nach unbedingte Anerkennung. Aber sein Gegensatz gegen den Pantheismus schlägt um in förmliche Pantheismusfurcht. Eine persönliche Beurkundung Gottes im subjectiven Geistesleben des Menschen gilt ihm für pantheistische Immanenzlehre, für eine angebliche Mittheilung der Substanz Gottes an den Menschen. Dem gegenüber soll die einzige Form, in welcher Gott mit dem Menschen verkehrt, die äussere Willenskundgebung Gottes an den Menschen sein, wie sie als geschichtliche Thatsache in Christus erfolgt sei; und der einzige Sinn, in welchem von einem Wirken des heiligen Geistes die Rede sein dürfe, soll die Mittheilung der rechten Gotteserkenntniss an die Gemeinde sein, aus welcher dann die rechten religiösen Motive empirisch hervorgehen. Die Folge dieser äusseren Auffassung des Verhältnisses Gottes zu dem Menschen ist eine bedenkliche Annäherung an den deistischen Standpunkt, die ebenso wie die moralistische Auffassung der Religion ein weiteres Merkmal der Verwandtschaft dieser Theologie mit dem älteren Rationalismus bildet.

Mit dieser Pantheismusfurcht Ritschl's hängt schliesslich auch sein Gegensatz gegen die angeblich natürliche Gotteserkenntniss und gegen jede Einmischung metaphysischer Erörterungen über das Wesen des Absoluten in die

Dogmatik zusammen. In jeder philosophischen Untersuchung über den Begriff des unendlichen göttlichen Seins und der absoluten göttlichen Causalität wittert Ritschl pantheistische Speculation und wird nicht müde, gegen die Elemente heidnischer, d. h. platonisch-aristotelischer Philosophie im kirchlichen Dogma zu streiten. Vor Allem aber gilt sein Gegensatz der Hegel'schen Philosophie und dem namentlich von Hegel entwickelten Begriffe des Absoluten. Das Absolute ist nach Ritschl nur der abstracte Begriff der Nichtwelt oder auch der Welteinheit, der „blosse Schatten der Welt“, ein „metaphysischer Götze“, „ein Idol“. Dem gegenüber macht er den Versuch, alle Eigenschaften Gottes, auch die metaphysischen Bestimmungen der Ewigkeit, Allgegenwart und Unveränderlichkeit, lediglich aus dem in Christus offenbarten göttlichen Liebewillen abzuleiten.

Ich kann hier nicht eingehend zeigen, inwiefern diese Kritik weit über das Ziel hinausschiesst. Der metaphysischen Grenzbegriffe unseres Erkennens, zu denen auch der Begriff des Absoluten nothwendig gehört, wird trotz alles Protestirens dagegen doch keine Dogmatik, welche eine einheitliche religiöse Weltanschauung wissenschaftlich entwickeln will, auf die Dauer entrathen können. Sie kann dies ebenso wenig, als sie mit Beiseitstellung alles causalen Erkennens der Welt sich in lauten Werthurtheilen abschliessen und jede Berührung mit den ausserreligiösen Wissensgebieten fernhalten kann. Eine ganze Reihe von Fragen, welche das Verhältniss der Theologie zum Naturerkennen betreffen — ich erinnere beispielsweise an die Wunderfrage — erheischen eine Antwort, die man nicht durch Berufung auf die Werthurtheile der christlichen Gemeinde verweigern kann; die teleologische und die causale Weltbetrachtung müssen in ein klares Verhältniss zu einander gesetzt werden, soll nicht jene durch diese Lügen gestraft und diese durch jene verdorben werden. Angesichts dieser unabweisbaren Forderung lässt uns die Ritschl'sche Theologie grundsätzlich im Stich.

Darum dürfen wir aber doch nicht verkennen, dass Ritschl's Protest gegen die Metaphysik in der Theologie

seine grosse Berechtigung hat. Das metaphysische Denken wird man auch dem Theologen niemals verbieten können; aber volle Anerkennung verdient die Ausweisung aller jener transcendenten metaphysischen Speculationen über die verborgene Natur in Gott, über die Einheit des göttlichen Wesens und die Dreiheit göttlicher Personen, über das Verhältniss der göttlichen und der menschlichen Natur in Christi Person und über den Hergang des transcendenten Rettungswerkes im Himmel und auf Erden, welches den Zorn Gottes über die Sünde gesühnt, und ihn selbst von der Unfähigkeit, Gnade walten zu lassen, erlöst haben soll. Hier steht Ritschl ganz und voll auf dem Boden der durch Schleiermacher gewonnenen Erkenntniss, dass alle dogmatischen Aussagen sich auf die religiöse Erfahrung begründen müssen. Und zugleich wahrt er die reformatorische Forderung, statt über die verborgene Natur Gottes zu speculiren, vielmehr Gott aus seinen Wohlthaten, die er uns in Christus erwiesen hat, zu erkennen.

Es ist Ritschl's Verdienst, dieser Erkenntniss auch in weiteren Kreisen Eingang verschafft zu haben, welche sich bisher dagegen versperrten, und dies in einer Weise gethan zu haben, welche sie dieser Einsicht empfänglicher machten, als die von der liberalen Theologie an den metaphysischen Dogmen oft geübte Kritik. In dem Gebrauche orthodox klingender Ausdrücke, in dem sonderbaren Anspruche, die echte Lehre Luthers zu vertreten, in den für zweckmässig erachteten Verdächtigungen der liberalen Theologie ist manches nur allzu Menschliche mit untergelaufen; aber gerade diese unerfreulichen Zugaben haben zu der Verbreitung der Ritschl'schen Theologie nicht unwesentlich mitgewirkt.

Es ist ein weiteres Verdienst Ritschl's, die ethischen Wahrheiten des Christenthums in den Vordergrund gestellt und in dem Evangelium von Christus, statt in ihm erstaunliche Aufschlüsse über übernatürliche Dinge und Begebenheiten zu suchen, vielmehr den grossen ethischen Gedanken des Reiches Gottes betont zu haben. Etwas Grösseres und Höheres lässt sich von unserem Christenglauben nicht rühmen, als dass er vor Allem den sittlichen Bedürfnissen

der Menschennatur volle Genüge gewährt und uns in den Stand setzt, unsern Lebenszweck als sittliche Persönlichkeiten zu erfüllen.

So ist auch meine eigene theologische Stellung zu Ritschl keine bloss gegensätzliche, und bei allen sehr erheblichen Ausstellungen gegen seine Theologie, von denen ich hier nur die wesentlichsten hervorheben konnte, verleugne ich doch keineswegs meine Uebereinstimmung mit ihm in einer ganzen Reihe von wichtigen Punkten. Das aber darf am Schlusse nicht ungesagt bleiben, dass der Kampf gegen die Ritschl'sche Schule nicht mit Bannsprüchen und kirchenpolitischen Kundgebungen, sondern lediglich auf wissenschaftlichem Wege geführt werden darf. Wenn auch Ritschl und seine Schüler mit dem Vorwurfe der Unchristlichkeit gegen abweichende theologische Anschauungen flink bei der Hand sind, so kommt es uns doch nicht bei, Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Wir sprechen der Ritschl'schen Theologie keineswegs die Christlichkeit ab. Ihre wissenschaftliche Ueberwindung aber ist nicht von der Erneuerung, sei es der altkirchlichen, sei es der modernen, von Hegel beeinflussten Speculation zu erwarten, sondern lediglich davon, dass man sich gegen die in Ritschl's Lehre enthaltenen Wahrheits Elemente nicht verschliesst, dieselben aber mit den Anforderungen des wissenschaftlichen Welterkennens auf der einen, den Aussagen der christlichen Mystik auf der andern Seite, in einen innigeren Zusammenhang bringt als bisher. Wenn diese Aufgabe der heutigen Dogmatik erfüllt sein wird, wird man auch die Ritschl'sche Theologie gebührend zu würdigen wissen als einen beachtenswerthen Markstein auf dem Wege zum Ziele.

Infallibilismus und Geschichtsforschung.

Prorektoratsrede¹⁾

von

Friedrich Nippold.

Je mehr die Nothwendigkeit einer noch immer zunehmenden Arbeitstheilung die verschiedenen Zweige der Wissenschaft von einander trennt, um so lieber benutzen die Vertreter dieser einzelnen Zweige die Gelegenheiten, wo die Universität als Ganzes in die Erscheinung tritt und ihrer gemeinsamen Ziele bewusst wird, um das Verhältniss des eigenen Arbeitsgebietes zu unserer wissenschaftlichen Gesamtaufgabe zu illustriren. Auch der heutige Redner hat noch vor wenig Jahren den Anlass seines hiesigen Amtsantritts benutzen dürfen, um in der Anwendung der sogenannten naturwissenschaftlichen Methode auf die Religionsgeschichte die höhere Einheit aller ernst wissenschaftlichen Forschung auch bei den umstrittensten Fragen vor Augen zu führen. Denn auf dem einen wie auf dem anderen Gebiete werden wir ja immer von der Einzelbeobachtung auszugehen haben; an diese wird sich stets auf's Neue die Vergleichung der verwandten Erscheinungen anschliessen; als dritte Stufe folgt überall wieder die Zurückführung des als verwandt Erkannten auf

1) Im mündlichen Vortrag ist nur die erste Hälfte behandelt worden. Dagegen entspricht das Ganze dem zum Zwecke des Vortrags niedergeschriebenen Manuscript.

die gemeinsame Wurzel, und so gewinnen wir schliesslich (bei den Thatsachen des religiösen Lebens so gut wie bei denen der mannigfachen naturwissenschaftlichen Disciplinen) gerade auf der Grundlage der Erfahrung zugleich die Erkenntniss der grundlegenden Gesetze alles Geschehens.

Wenn auch nur in knappsten Umrissen, habe ich es doch bereits damals versuchen dürfen, die Ergebnisse dieser gemeinsamen Methode für die Dogmenbildungen, für die überlieferten Thatsachen, für die Kritik der Geschichtsquellen selbst darzulegen, und durch die Wahl der Beispiele zugleich darzuthun, wie auch das religionsgeschichtliche Beobachtungsgebiet — so gut wie seine pathologischen und psychiatrischen Erscheinungen — zugleich die immer neuen Triebkräfte eines idealen Keimes, eines gerade durch sein eigenes Ersterben vielerlei Frucht bringenden Kornes aufweist. Heute sei es mir nun umgekehrt vergönnt, der gewichtigen Anregung, welche dem Religionshistoriker aus der Anwendung der richtig verstandenen naturwissenschaftlichen Methode auf sein specielles Gebiet erwächst, den Gewinn zur Seite zu stellen, welchen die religionsgeschichtliche Disciplin ihrerseits der Gesamtwissenschaft bringt: in der Ueberwindung des gemeinsamen Feindes aller gewissenhaften Wissenschaft, des Infallibilismus.

Der principielle Gegensatz als solcher, in den ich Sie heute einen genaueren Blick zu werfen bitte, war allerdings im Grunde auch schon in jener Antrittsrede wenigstens angedeutet. Der voraussetzungslosen Beobachtung der Natur wie der Geschichtsforschung steht ja durchweg diejenige Darstellung gegenüber, welche den schon vor der Untersuchung eingenommenen Standpunkt als einen unfehlbaren ansieht. Wir können daher den gleichen Gegensatz eigentlich ebenso gut als den der exacten und der dogmatistischen, der empirischen und der confessionalistischen Auffassungsweise bezeichnen. Ebenso wenig bedarf es meines Erachtens einer vorgängigen Darlegung, warum dieses Princip des Infallibilismus durchweg das gleiche ist, ob es hier von einer kirchlichen Hierarchie, dort von einer theologischen

Confession ausgeht, ob hüben von einem philosophischen System, drüben von einem materialistischen Dogma. Dagegen möchte ich meine heutige Aufgabe einfach in dem Nachweise suchen, wie es gerade die Geschichtsforschung ist, durch welche die eine Art des Infallibilismus ebenso entschieden in ihre Schranken gewiesen wird, wie die andere. Nur sei damit von vornherein die Bitte verbunden, dass, wenn es mir nur sehr theilweise gelingen kann, aus der Ueberfülle des sich aufdrängenden Stoffes die jeweiligen passendsten Argumente auszuwählen, dies meiner persönlichen Unzulänglichkeit, nicht aber der von mir vertretenen These selbst zuzuschreiben.

Der an die Spitze gestellten, absichtlich ganz allgemein gehaltenen Definition des Infallibilismus entsprechend haben wir uns also nicht nur nicht auf eine einzelne Form dieses Begriffs zu beschränken, sondern innerhalb der mannigfachen Gebiete, wo uns derselbe entgegentritt, die verschiedenen Formen auf das gemeinsame Protoplasma zurückzuführen. Neben die officiell in Anspruch genommene Unfehlbarkeit der päpstlichen Hierarchie stellt sich uns somit alsbald ihr Gegenbild in der zunächst wieder dem Boden der gleichen Kirche entsprossenen principiellen Verbannung des sittlich-religiösen Factors aus der Geschichte; neben den auf den Besitz der alleinigen Wahrheit erhobenen Anspruch des confessionalistischen Orthodoxismus in der bunten Mischung protestantischen Kirchenthums der auch hier nicht ausgebliebene Rückschlag in den gleichen Infallibilismus heterodoxistischer Schulweisheit. Und wenn die bei einem so überreichen Stoff zwiefach erforderliche Selbstbeschränkung uns dazu nöthigt, das theoretische Gebiet nicht zu verlassen und den Uebergang aus der Theorie in die Praxis nur leise zu streifen, so werden wir von vorn herein um so mehr darauf zu achten haben, wie für den einfach historischen Standpunkt immer wieder die eine Form des Infallibilismus durch die andere ad absurdum geführt wird. Eben deshalb aber werden Sie es auch mit vollem Rechte von mir erwarten, dass ich da einsetze, wo das Wort „Infallibilismus“ seine eigentliche

zeitgeschichtliche Bedeutung gewonnen hat: bei der principiellen Bedeutung des vaticanischen Dogma für die Geschichtsschreibung.

Dem ausschliesslich politischen Gesichtspunkt, welcher nach der zutreffendsten Definition, die wir von ihm besitzen, nach Opportunitätsrücksichten zu handeln genöthigt ist und eben deshalb die Principienfragen ausser Acht lassen muss, werden wir es natürlich auch in diesem Falle zu gute zu halten haben, wenn er die allseitige Tragweite des durch den Jesuitenorden von langer Hand vorbereiteten kirchlichen Staatsstreiches ignorirt. Dafür aber hat es schon in dem Concilsjahre selber der anerkannt erste der katholischen Canonisten, von Schulte, in einer streng quellenmässigen Untersuchung an's Licht gestellt, was für unabweisbare Consequenzen die in dieser Weise definirte „Macht der römischen Päpste“ für den Staat und die Staatslenker einschliesse: mögen seine Nachweise über den gleichzeitigen Kriegsbewegungen nicht die nöthige Beachtung gefunden haben, so haben sie doch noch weniger Widerlegung gefunden. Nicht minder sind es, um von ihren ausserdeutschen Genossen zu schweigen, speciell die angesehensten Wortführer des deutschen Episkopates gewesen, die es in der ergreifendsten Art dargethan haben, was die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes mit Bezug auf die innerkirchliche Entwicklung besage: ihre feierlichen Proteste mögen wiederum unberücksichtigt geblieben sein, sie gehören darum doch zu den eigentlich geschichtlichen Marksteinen.

Noch um Vieles belangreicher jedoch, als die Consequenzen des neuen Dogma für Staat und Kirche, ist der dadurch den sämmtlichen früheren Kathedralsprüchen zugesprochene bleibend autoritative Charakter für das religiös-sittliche Leben. So ist seither der Hexenglaube in seiner furchtbarsten Gestalt, wie sie auf der nicht lange vor der Reformation erschienenen Bulle Innocenz' VIII. und dem aus ihr abgeleiteten Hexenhammer beruht, zum unabtrennbaren Bestandtheil des christlichen Glaubens gestempelt. Wenn es vor dem Jahre 1870 bei vereinzelt

Versuchen von der Art von Gassner's „Modus juvandi afflictos a daemone“ geblieben war, so ist uns seither an den verschiedensten Orten die gleiche Argumentation mit gleicher Zuversichtlichkeit entgegengetreten: „Die von der Kirche vorgeschriebenen Exorcismen schliessen an und für sich den Beweis ein für eine derartige Macht des Teufels und seiner Dämonen; sonst würde ja die unfehlbare kirchliche Instanz sie nicht angeordnet haben.“

Dass es in Zukunft sein Seelenheil als hartnäckiger Häretiker verscherzen heisst, wenn man sich erkühnt, den Umfang der päpstlichen Allgewalt über alle Getauften in Abrede zu stellen, mag hier ausser Betracht bleiben, obgleich die altkatholische Lehre von dem an die Zugehörigkeit zur Kirche gebundenen Heil ebenso duldsam war als die neue Lehre die Unduldsamkeit auf die Spitze treibt. Um so weniger dürfen wir es aber gerade vom historischen Standpunkte aus übersehen, wie nunmehr auch alles das, was ein päpstlicher Cathedralspruch an Mirakeln erzählt, und was eine päpstliche Canonisation an Wunderbeweisen voraussetzt (wir haben es hier bekanntermassen mit der wider natürlichsten Sorte von Mirakeln zu thun), unverbrüchlich geglaubt werden muss. Denn durch den letzterwähnten Anspruch sehen wir nun zugleich weiter den von solch unfehlbarer Seite dictirten Glauben — und hier so recht im Sinne des urtheilslosen Fürwahrhaltens — zum Richter über alle wissenschaftlichen Probleme gleich sehr erhoben.

In der That giebt es denn auch heute keine einzige Wissenschaft mehr, auf welche nicht diese Anwendung schon kühnlich gemacht worden wäre. Was dieselbe im Einzelnen einschliesst, wird nur Derjenige vollauf beurtheilen können, der den Lehrplan der sogenannten freien Universitäten Belgiens und Frankreichs von nahebei kennt. Eine kleine Probe bietet zwar schon die vor Kurzem erschienene Biographie des gleichen Bischofs Laurent, der als Kanzler an die Spitze der ersten im belgisch-französischen Sinne freien deutschen Universität gestellt werden sollte, und dem wir unter Anderem die schöne Definition der Reformation als des zweiten Sündenfalls danken. Aber es dürfte überhaupt

nicht mehr lange angehen, die in jedem einzelnen wissenschaftlichen Gebiete mit pilzartiger Geschwindigkeit aufgesprossene neujesuitische Literatur nach wie vor vornehm zu ignoriren. Dazu trägt dieselbe einen viel zu grossartigen, in sich einheitlichen, in allen ihren Theilen auf's engste zusammenhängenden Charakter.

Seit der Thomasbulle Leo's XIII. ist der Kampf gegen die ungläubige moderne Wissenschaft mit dem kühnsten Selbstbewusstsein gerade auf denjenigen Gebieten aufgenommen, welche wir als die Hauptquellen der sog. modernen Weltanschauung anzusehen gewohnt sind, in Philosophie und Naturwissenschaft. Zwar war schon in derselben Zeit, in welcher die Wogen des sogenannten Culturkampfes auf's Höchste gingen, die Autorität des belgischen Physiologen Schwann für die wunderbaren Hergänge bei der hysterisch kranken Louise Lateau derartig in Anspruch genommen, dass es der ganzen Autorität Virchow's bedurfte, um den hochgeschätzten Collegen von solchem Bann zu entlasten. Seit den kosmopolitischen Errungenschaften des zeitigen Friedenspapstes aber ist die gleiche Aufgabe, die sich Janssen mit Bezug auf das Reformationszeitalter, und Baumgartner mit Bezug auf unsere klassische Literaturperiode gestellt (um von den zahlreichen anderen Parallelen zu schweigen), durch den Jesuitenpater Pesch hinsichtlich der Heroen der Naturforschung gelöst. Ja, seit dem laufenden Jahre erscheint sowohl ein Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie, wie ein Jahrbuch der Naturwissenschaften, die beide dem von Leo XIII. persönlich aufgestellten wissenschaftlichen Zukunfts ideale, nach welchem nicht nur die Theologie und die Philosophie, sondern ganz besonders auch die Naturwissenschaften in Thomas von Aquin ihr bleibendes Vorbild zu erblicken haben, an ihrem Theile gewiss redlich vorzuarbeiten bemüht sein dürften.

Thomas von Aquin, als der erste wissenschaftliche Vertreter der päpstlichen Infallibilität, soll nun aber überhaupt eben darum zugleich als der Lehrer der Zukunft in allen wissenschaftlichen Gebieten ausnahmslos anerkannt werden. Mehr noch wie von den vorher genannten

Disciplinen gilt dies für die grundlegenden Rechtsbegriffe in Kirche und Staat. Bereits berühmt sich die neuthomistische Schule denn auch laut ihres Triumphes über einen der berühmtesten deutschen Juristen. Nicht nur in unserer Caplanspresse, sondern auch in den Blättern der römischen Curie selber hat die Erklärung Rudolph von Ihering's¹⁾ die weiteste Verbreitung gefunden, worin er der an seiner (freilich in ein ihm fremdes Gebiet übergreifenden) Darstellung der Ethik durch den Herrn Caplan Hohoff geübten Kritik gegenüber seine bisherige Darstellung zurücknahm. Caplan Hohoff ist — nebenbei bemerkt — derselbe Presscaplan gewöhnlichsten Styls, der in seinen historisch-politischen Studien über Protestantismus und Socialismus die Ethik des Thomas von Aquin speciell hinsichtlich des Rechtes der heiligen Inquisition rückhaltlos renovirt hat. Lassen Sie mich wenigstens das Ergebnis dieser neuthomistischen Ethik für den Rechtsbegriff wörtlich anführen: „Das Einschleppen und die Verbreitung der Häresie in ein katholisches Land ist ein Vergehen nicht bloß gegen Gott, sondern auch gegen das christliche Volk und mittelbar gegen den christlichen Staat, und ist daher nicht weniger straffällig als Mord, Diebstahl, Majestätsbeleidigung, Hochverrath, Verbreitung aufrührerischer Doctrinen oder unsittlicher Bilder straffällig ist; unter Umständen kann jenes erstere wie diese letzteren ein todeswürdiges Vergehen sein . . . Indessen die menschliche Gerechtigkeit hat vielfache Einschränkungen. Nicht am wenigsten wird ihre Ausübung durch die Politik, durch die Regeln der Klugheit bedingt . . . Wenn gewisse an sich oder gesetzlich straffällige Handlungen häufig und allgemein werden, oder in der öffentlichen Meinung den Charakter eines Vergehens verlieren, so wird ihnen gegenüber die Justiz ohnmächtig und ihre Anwendung wird unpolitisch. Auf dieser öffentlichen Meinung allein beruht die Zulässigkeit heterodoxer Religionsübungen.“ Dieser selbe Presscaplan also, der gütig genug ist, uns offen zu sagen, was unsere Nachkommen bei

1) Der Zweck im Recht, II. Bd. 2. Aufl. S. 161—62, Anm.

einer Veränderung dieser öffentlichen Meinung, beziehungsweise bei voller Wiederherstellung des religiösen Friedens im Sinne Leo's XIII. zu erwarten haben werden, ist es, welcher in der klerikalen Presse aller Länder als Triumphator über die deutsche Wissenschaft in der Person des Herrn von Ihering auf's Piedestal gestellt werden durfte. Dessenungeachtet würde man es Herrn von Ihering nur zur Ehre anrechnen können, wenn er, nachdem er einmal ein falsches Urtheil über Dinge abgegeben, die er nicht genügend studirt hatte, den von ihm begangenen Fehler durch offenes Eingeständniss desselben wieder gut zu machen versuchte. Um so weniger aber war es am Platze, wenn er nun gleichzeitig die ihn persönlich treffende Schuld auf Andere schiebt und sich sogar zu dem Satze versteigt: „Mit ungleich schwererem Gewicht als mich trifft der Vorwurf der Unkenntniss die modernen Philosophen und protestantischen Theologen.“ Wenn Herr von Ihering sich um die einschlägige Literatur so wenig bekümmert hat, dass er die gründlichen kirchengeschichtlichen Thomasdarstellungen in der protestantischen wie der katholischen Theologie nicht kennt, so hätte ihn wenigstens das eingehende Quellenwerk seines Göttinger philosophischen Collegen Baumann — die geistvolle Studie unseres Collegen Eucken ist allerdings etwas später erschienen — eines Besseren belehren sollen. Oder hat vielleicht in diesem Falle nur die eine Form des Infallibilismus sich vor der anderen, der consequenteren, gebeugt?

Wir werden auf diese Frage später wenigstens in aller Kürze noch einmal zurückkommen. Dagegen galt es in unserem jetzigen Zusammenhange vorerst nur das Eine: die schlechthin allgemeine Tragweite der papalen Infallibilität für das Gesamtgebiet der Wissenschaft so gut wie für Staat und Kirche und religiöse Volksvorstellung zu constatiren. Denn nur auf diese Weise können wir zugleich den Gegenpol schon dieser Form des Infallibilismus in der Geschichtsforschung (wie ihn in der letztgenannten Specialfrage College Eucken gewahrt) in seiner vollen Bedeutung verstehen.

Dass der schlechterdings unüberbrückbare Gegensatz gerade auf diesem Gebiete am schärfsten hervortreten musste, verrieth freilich schnell genug das Triumphgeschrei des Convertiten Manning nach dem Vaticanconcil: dass das Dogma die Geschichte besiegt habe. Aber auch Derjenige, welcher die seitherige systematische Bekämpfung der sichersten Ergebnisse der kritischen Geschichtsforschung als sogenannter Geschichtslügen im Allgemeinen kennt, hat damit noch lange keine Vorstellung davon, was dieser Sieg des Dogma über die Geschichte für jede Einzelfrage zu besagen hat. Ja, selbst Derjenige, der beispielsweise die vielgerühmte Objectivität Janssen's, d. h. die durchgängige Tendenz in der Auswahl, in der Gruppierung, in der Gliederung, in der geradezu zur Fälschung werdenden Abkürzung ihrer Citate kennen gelernt hat, hat damit immer noch erst ein einzelnes Symptom jener Methode, welche gerade durch die scheinbare Zurückhaltung des eigenen Urtheils den urtheilslosen Betrachter ihrer Mosaikarbeit erst recht beeinflussen möchte. Denn dass ein Werk, wie das Janssen'sche, die deutsche Leserwelt eine Zeit lang so merkwürdig verblüffen konnte, ist doch nur darum möglich gewesen, weil die vielen Hunderte ähnlicher Producte bis dahin von wissenschaftlicher Seite vollständig ignorirt und auf diejenigen Kreise beschränkt geblieben waren, welche durch die vorsorgliche Einrichtung des Index vor jeder Gefahr selbständiger Forschung behütet sind.

Zumal auf deutsch-protestantischem Boden hat man nur zu lange keine Ahnung davon gehabt, in welcher Weise alle demselben entsprossenen Werke einer wahrhaft fabrikmässigen Verarbeitung unterzogen worden sind, indem man sie der Reihe nach unter dem alleinigen Gesichtspunkte vornahm, wie weit aus jedem von ihnen die beliebten Zeugnisse von Protestanten über den Auflösungsprocess des Protestantismus zu eruiert seien. Mit welchem Masse von Ehrlichkeit ferner diese Zeugnisse selber fabrizirt wurden, davon haben erst ganz neuerdings die Majunke'schen „Geschichtslügen“ und das Hipler'sche Pamphlet über „Christliche Geschichtsauffassung“ einen drastischen Doppel-

beweis gegeben: in der Form nämlich, wie sie ihrem Leserkreise Baur's Urtheil über die Magdeburger Centurien, dieses grossartige geschichtliche Quellenwerk der Reformationszeit, vorgeführt haben. Der grosse Tübinger Meister hat dieses Werk, mit welchem ja die kritische Geschichtsforschung überhaupt erst begonnen hat, dahin gekennzeichnet, dass die gewaltige Bedeutung desselben immer noch nicht hinlänglich anerkannt sei. Nachdem dann die erstaunlichen Leistungen desselben in einer Reihe von Einzelpunkten eingehend dargethan sind, folgt schliesslich (und zwar völlig der Hegel'schen Methode gemäss, wie sie sich gerade bei diesem Cabinetsstück der Historiographie in überaus lehrreicher Weise studiren lässt) der Nachweis dessen, was dieser ersten Stufe der modernen Entwicklung, d. h. dem Standpunkte des sechzehnten Jahrhunderts — von dem des neunzehnten aus betrachtet — noch mit Naturnothwendigkeit fehlen musste. Diese letzteren Ausstellungen finden wir nun in aller Ausführlichkeit gebucht mit dem in beiden Werken wörtlich übereinstimmenden Zusatz: „So lautet vernichtend genug die Kritik, welche das hier gewiss nicht parteiische Haupt der Tübinger Schule den Leistungen der Centuriatoren angedeihen lässt.“ Mit keiner Silbe aber erfahren die gläubigen Leser der „Christlichen Geschichtsauffassung“ und der „Geschichtslügen“, dass Baur daneben noch etwas anders lautende Worte für „die Leistungen der Centuriatoren“ gehabt hat.

Doch eine derartige Fälschung der Quellen an sich ist nicht einmal das Aergste. Moralisch verwerflicher noch, und d. h. in unserem Falle zugleich noch mehr dem Geist ehrlicher Geschichtsforschung entgegengesetzt, ist das zu Grunde liegende Princip als solches. Unsere ehrliche Geschichtsforschung kennt ja eben doch keine höhere Aufgabe, als sich in den fremden Standpunkt hineinzusetzen, ihn aus seinem eigenen Ideale heraus zu verstehen, und vor Allem der gegnerischen Anschauung die vollste Gerechtigkeit angedeihen zu lassen. Die neujesuitische Methode dagegen — denn wir haben es hier durchaus nicht etwa mit der allgemein katholischen, am wenigsten mit der deutsch-katholischen,

sondern mit der specifisch jesuitischen Methode zu thun — diese jesuitische Methode bezweckt im neuen wie im alten Orden gleich sehr nicht sowohl das geschichtliche Verständniss als die Vernichtung der sogenannten Häresie. Sie kann daher ihrem Princip nach gar nicht anders, als den fremden Standpunkt immer und immer wieder nur unter dem einen Sehinkel betrachten, die etwaigen Blössen, die der eine oder der andere Vertreter desselben sich giebt, zu belauern.

Dass dies recht eigentliche Princip des Infallibilismus nun aber weiter für alle Theile der Geschichtsforschung gleich sehr dieselben Consequenzen herbeiführen muss, liegt ebenfalls wieder in der Natur der Sache selber. Es ist deshalb auch nicht etwa blos die Reformationszeit, die von den Vaticangläubigen in Zukunft nach den infallibeln Cathedralsprüchen Leo's X. beurtheilt werden muss. Genau um die gleiche Grundthese hat es sich bei der berühmten Honoriusfrage gehandelt, d. h. der Thatsache, dass der Papst Honorius (der übrigens persönlich dabei aus durchaus ehrenwerthen Motiven gehandelt hat, viel ehrenwertheren als seine unmittelbaren Vorgänger und Nachfolger) der sog. monotheletischen Häresie zugethan gewesen ist und durch das sechste ökumenische Concil um dieser Häresie willen verdammt wurde. In denselben entscheidungsschweren Monaten, in welchen der Mainzer Bischof von Ketteler speciell auf die Tragweite der Bulle Unam sanctam von Bonifaz VIII. als Gegeninstanz gegen das Infallibilitätsdogma hinwies, hatten Hefele und sein Freund Ruckgaber die Honoriusfrage einer gründlichen kritischen Untersuchung unterzogen. Seit dem Jahre 1870 steht es natürlich in Wirklichkeit um die geschichtlichen Thatsachen des Jahres 680 nicht anders wie früher, aber Ruckgaber's Buch ist durch die Indexcongregation verurtheilt, und sie konnte den bekannten Zusatz des „*autor laudabiliter se subiecit*“ auch in diesem Falle machen. Von der späteren Darstellung Hefele's gar hat unser milder Hase das Urtheil abgeben müssen: „Der Bischof hat den Gelehrten in ihm erwürgt.“

Aber wozu überhaupt noch Einzelbeispiele anführen?

Bezeichnender als alle solche Einzelfälle für den absoluten Widerspruch zwischen Infallibilismus und Geschichtsforschung ist ja doch die denkwürdige Erscheinung, dass geradezu alle diejenigen unserer katholischen Historiker, deren Werke mit hohen Ehren genannt wurden, an die Spitze der Gewissensopposition gegen das neue Dogma getreten sind. Jeder, der in der kirchenhistorischen Literatur unseres Jahrhunderts zu Hause ist, der weiss auch, was alle diese gewichtigen Namen — Döllinger, Reusch, Langen, Friedrich, Reinkens, Cornelius, Kampschulte, Michelis, Knoodt, Weber, Druffel, Stieve, Lossen, Hirschwälder, Buchmann, Frid. Hoffmann, Woker, Thürlings, Watterich, Baltzer und neben ihnen noch manche andere — für die allgemeine Geschichtsforschung bedeuten, wieviel dieselbe ihren zusammenfassenden Werken und ihren Specialuntersuchungen verdankt. Dem geradezu einzigartigen Zukunftswerth der glaubensfesten Haltung dieser gewissenhaften Männer kann auch dadurch kein Abbruch gethan werden, dass für die ausschliesslich politische Behandlung der sittlich-religiösen Fragen, welche die Kirchenpolitik unseres Jahrhunderts kennzeichnet, diese paar Dutzend des Einflusses auf die grosse Masse entbehrenden Gelehrten völlig in den Hintergrund traten gegenüber den Hunderttausenden von Wahlstimmen, über welche die klerikale Parteileitung verfügt. Die deutsche Geschichtschreibung der Zukunft wird darum doch von dieser altkatholischen Gewissensbewegung, und nicht am wenigsten von dem schweren Martyrium, das ihre Vertreter auf sich genommen, eine neue Epoche datiren. Kennt doch die Religionsgeschichte, die dem Evangelium Jesu die unverbrüchlichen Naturgesetze seines Himmelreiches entnimmt, keine höhere geistige Macht als das echte Martyrium. Schon seit Jahren erheben sich in dem Heimathlande der Päpste die Standbilder Arnold's von Brescia und Savonarola's von Florenz. Der Beginn unseres Jahres sah sogar in der Stadt der Päpste selber die mit der altbekannten Unterschrift *Senatus Populusque Romanus* versehene Denksäule errichtet: „Der nahe Palast, der früher den Medici gehörte, war Galileo Galilei's Gefängniss, der schuldig war, gesehen

zu haben, dass die Erde sich um die Sonne dreht.“ Und bereits sahen wir dasselbe Rom sich weiter anschicken, auch dem tieffrommen Giordano Bruno das ihm in der Geschichte der Philosophie schon lange errichtete Denkmal an dem Orte, wo sein Leib von den Flammen verzehrt wurde, zu setzen. Nicht anders aber wird auch an den Wahrheitszeugen der Gegenwart das ewig wahre Wort von den Schätzen, die nicht von Rost und Motten verzehrt werden, sich bewähren.

Um so tragischer dagegen das Geschick derjenigen römisch-katholischen Historiker, welche ihre äussere Stellung durch die Unterwerfung unter das vaticanische Dogma gerettet. In ungleich höherem Grade noch als das schwere Martyrium ihrer aus dem beneidenswerthesten Amte verdrängten alt-katholisch gebliebenen Collegen haben gerade sie den unversöhnlichen Kampf des Infallibilismus gegen jeden Rest ehrlicher Geschichtsforschung zu erfahren gehabt. Dem Freiburger Professor Kraus hat es wenig geholfen, dass auch die zweite Auflage seiner Kirchengeschichte den brennendsten Fragen aus dem Wege gegangen war. Der Verdammung seines Buches durch die Indexcongregation ist er, wie die „Germania“ seiner Zeit mit allen Einzelheiten berichtete, nur unter jenen drei Bedingungen entgangen, von denen man nicht weiss, welche für den Historiker die vernichtendste ist: 1) die noch vorhandenen Exemplare der alten Auflage zurückzuziehen; 2) in der neuen Auflage die von der Congregation angegebenen Punkte zu verbessern oder zu eliminiren; 3) die neu zu veranstaltende Auflage vor der Drucklegung nach Rom zu senden, damit sie dort geprüft und approbirt werde. Wie weit wir also in den späteren Bearbeitungen die Ergebnisse von Kraus' eigenen historischen Untersuchungen erhalten werden, oder die Correctur der Indexcongregation, muss dahingestellt bleiben ¹⁾).

1) Seither ist die „verbesserte“ dritte Auflage erschienen. Sie ist aber nur als Abschlagszahlung angenommen worden. Was von dem Verfasser noch weiter gefordert wird, steht in der „Germania“ vom 14. und 15. Sept. 1887 (Nr. 209, II und 210, II) verzeichnet.

Dieses warnenden Beispiels ungeachtet hat es Kraus' Tübinger College Funk noch einmal gewagt, ein Lehrbuch der Kirchengeschichte zu schreiben, das die geschichtlichen Probleme nach geschichtlicher Methode behandelt. Schon im Vorwort aber war er genöthigt, dem im Jahre 1870 vollzogenen Sieg des Dogma über die Geschichte seinerseits die These entgegenzustellen: „Eine solche Frage (wie die über das Verhältniss des römischen Stuhls zu den ökumenischen Synoden der alten Kirche) ist in erster Linie geschichtlicher Natur. Und wenn nun das historische Ergebniss, was meines Erachtens nicht zweifelhaft ist, wirklich zu Gunsten meines Satzes ausfällt, was folgt dann für eine Theologie, welche diese Lösung so schlechthin für unerträglich hält? Meint man etwa mit Theorien Geschehenes ungeschehen zu machen? Oder müssen nicht vielmehr die Theorien, wenn sie Bestand haben wollen, nach den That-sachen sich richten?“ Vor dem Forum der Geschichtswissenschaft hat ja Funk mit dieser These zweifellos Recht. Aber was für Consequenzen sie bereits heute für ihn persönlich gehabt hat, kann man der Innsbrucker Jesuitenzeitschrift für katholische Theologie auf der einen, dem letzten Vertheidigungswort Funks, seinem Artikel „In eigener Sache“ in der althehrwürdigen Tübinger Theol. Quartalschrift auf der andern Seite zur Genüge entnehmen.

Nur in den allgemeinsten Umrissen habe ich den unabweisbaren Conflict zwischen der ehrlichen Geschichtsforschung und der für die Gegenwart brennendsten Machtfrage aus dem Gesamtbereich des Infallibilismus zu umschreiben vermocht. Allerdings dürfte schon danach die denkwürdige Erscheinung für keinen von Ihnen mehr einer Erklärung bedürfen, woher es gekommen ist, dass gerade unsere katholischen Historiker die Führung dieses grossen Geisteskampfes übernommen haben, dass die protestantischen Theologen ihre dankbaren Schüler geworden sind. Aber wir müssen von allen Einzelnachweisen hierfür absehen, weil wir ja von Anfang an das *principiis obsta!* nicht auf eine einzelne Form des Unfehlbarkeitswahnes haben beziehen dürfen. Schon bei der Gruppierung der verschiedenen

Formen desselben aber wird Ihnen zugleich das auch im geistigen Leben stets neu bestätigte Naturgesetz der Pendelschwingung entgegengetreten sein. Je weiter der Pendel nach der einen Seite hin in Bewegung gesetzt war, desto weiter musste er sich alsbald nach der entgegengesetzten Seite bewegen. Oder wie die Anwendung davon im Volksspruchwort lautet, das auch bei uns am liebsten in französischer Fassung angewandt wird: *Les extrêmes se touchent*. Wenn auch ich dabei dem französischen Texte dieses Sprichworts den Vorzug gegeben habe, so hat das zugleich den tieferen Grund, dass hinsichtlich der zweiten Form des Infallibilismus, die den sittlich-religiösen Factor aus der Geschichte auszustreichen versucht, unsere geistvollen Nachbarn seit lange die Führung auf dem religionsgeschichtlichen Gebiete übernommen haben.

Es ist kein Zufall gewesen, es hat vielmehr weit zurückreichende Ursachen gehabt, dass, während unser deutsches Volk durch seine ganze Vorgeschichte von Ulfila an zum Volk der Reformation erwählt worden war, dasselbe Frankreich, das seit den Tagen Chlodwigs und Pipins, seit den Kreuzzügen und den Albigenserkriegen stets in den intimsten Beziehungen zur päpstlichen Curie gestanden hatte, an die Spitze der Gegenreformation trat. Das gerade ein Jahr vor Luthers Auftreten abgeschlossene Concordat zwischen Franz I. und Leo X., wodurch König und Papst in die Rechte der gallikanischen Kirche sich theilten und dadurch zugleich ihre eigenen Interessen solidarisch machten, brachte Königthum und Volk gleich sehr um die Segnungen der Reformation. Der französische Protestantismus, der in Calvin den Begründer der grössten internationalen Reformationskirche gezeugt hatte, erlag im eigenen Lande. Niemals hat die Glaubenseinheit, die Wiederherstellung des religiösen Friedens in päpstlichem Sinne, grössere Triumphe gefeiert als in der Bartholomäusnacht und der Aufhebung des Edicts von Nantes. Aber Sie wissen daneben auch, was für eine Tendenz es gewesen ist, die — völlig jenem vorerwähnten Gesetz von der Pendelschwingung zufolge —

das Erbe der Gegenreformation anzutreten bestimmt war. Die Testamentsvollstrecker Ludwig's XIV. sind die Encyclopädisten, diejenigen Ludwig's XV. die Materialisten gewesen, und gerade 100 Jahre nach der Aufhebung des Edictes von Nantes musste Ludwig XVI. die Sünden der Vorfahren büssen. Nur wird über diesen allbekannten Thatsachen es nur zu häufig vergessen, dass die Kette, die sie unter einander verbindet, viel früher anhebt und viel weiter reicht.

Bereits in dem Reformationsjahrhundert selbst sind der fromme Glaube und die ernste Sitte der Hugenotten im Kreise derjenigen, die äusserlich ihren Frieden mit der Kirche gemacht hatten, weil sie sich lieber ihrer Pfründen erfreuen als ihrer liebevollen Inquisition verfallen wollten, von dem spöttischen Hohn, von dem frivolen Zweifel an allem Ideal abgelöst worden. Man kannte die Religion ja nur noch als Hierarchie; ihr Einfluss auf die Sittlichkeit war keine Förderung derselben, sondern ihr schlimmstes Hemmniss. Wo daher die Moral überhaupt festgehalten wurde, da war es in der That nur sogenannte religionslose Moral. Von Rabelais und Montaigne an durch Voltaire und seine Geistesgenossen hindurch bis zum *Système de la nature* ist die mit echt französischem *Esprit* gewürzte Negation des sittlich-religiösen Factors in immer tiefere Abgründe versunken, hat sie von der vornehmen Skepsis bis zum nihilistischen Infallibilismus alle Stadien durchgemacht. Erst in unsern Tagen aber hat sie sogar bei den Meistern der Religionsgeschichte (soweit nämlich die blossе Gelehrsamkeit Anspruch auf diese Meisterschaft giebt) ihre Verzweiflung am Ideal in die Form eines Naturgesetzes zu kleiden gewagt. Dieses Gesetz nämlich, dem kein Theil der gesammten Religionsgeschichte entzogen sein soll, heisst die Nothwendigkeit des Betrugs, des betrügerischen Missbrauchs gerade der heiligsten Dinge. „Es ist keines der geringsten Verdienste Renans — sagt sein holländischer Bewunderer Pierson — dass er die Aufmerksamkeit der Historiker mit Nachdruck auf die Existenz dieses Gesetzes gerichtet hat.“ Doch hören wir darüber den

persönlich liebenswürdigsten der französischen Gelehrten selber.

In der in Deutschland meines Wissens gar nicht beachteten Vorrede zur 13. Auflage seiner berühmten „Vie de Jésus“ sagt Renan wörtlich: „Wenn die liberalen Theologen die Erklärungen dieser Art bekämpfen, so geschieht das, weil sie das Christenthum nicht den allgemeinen Gesetzen der anderen religiösen Bewegungen unterwerfen wollen, es geschieht vielleicht auch, weil sie die Theorie des spirituellen Lebens nicht hinlänglich kennen. Es giebt keine religiöse Bewegung, wo solche Täuschungen nicht eine grosse Rolle spielen.“ Punktum! Woher aber nun die Beispiele für diese ganz allgemein gehaltene These? Sie sind — bezeichnend genug — zunächst insgesamt dem Boden der Papstkirche entnommen: „Die Devotion von Salette ist eines der grössten religiösen Ereignisse unseres Jahrhunderts. Die bewunderungswürdigen Basiliken von Chartres und Laon erhoben sich auf Illusionen von gleichem Charakter. Das Fronleichnamtsfest (französisch bekanntlich Fête-Dieu) hatte zur Ursache die Visionen einer Lütticher Nonne, die in ihren Gebeten beständig den vollen Mond mit einer kleinen Lücke zu sehen glaubte. Man könnte Bewegungen voller Aufrichtigkeit anführen, welche sich in der Umgebung von Betrügern vollzogen haben. Die Entdeckung der heiligen Lanze von Antiochien, wo der Betrug so evident war, entschied über das Schicksal der Kreuzzüge.“ Zur Abwechselung folgen dann einige Belege aus dem Mormonismus, aus der Drusenreligion und dem Islam. Gleich nachher aber kehrt Renan auch hier wieder zu seinem Lieblingsheiligen zurück, dessen ganze Erscheinung für ihn immer wieder der Ausgangspunkt für die Beurtheilung der seiner Meinung nach völlig analogen Erscheinung Jesu gewesen ist. „Der sanfte und unbefleckte Franz von Assisi hätte ohne den Bruder Elias keine Erfolge gehabt“, oder, wie es im Anhang zu derselben Auflage heisst: „Giebt es eine naivere religiöse Bewegung als diejenige des heiligen Franziscus? Und doch ist die ganze Geschichte der Stigmatisation unerklärlich ohne

irgend eine Connivenz seitens der vertrautesten Genossen des Heiligen.“ Aber ich schulde Ihnen noch den Schluss des vorher angezogenen Citates (S. 19 der Vorrede): „Die Menschheit ist so schwachen Geistes, dass die reinste Sache der Mitwirkung irgend eines unlauteren Elementes bedarf. Hüten wir uns, unsere gewissenhaften Distinctionen, unsere kalten und klaren Verstandesgründe auf die Würdigung dieser ausserordentlichen Ereignisse anzuwenden, die zu gleicher Zeit so hoch über uns und so tief unter uns liegen. Der Mensch, welcher bei seinen Lebzeiten eine Legende hat, wird tyrannisch durch seine Legende beherrscht. Man beginnt mit der Naivetät, der Leichtgläubigkeit, der absoluten Unschuld, man endet in Verlegenheiten von jeder Art, und um die göttliche Kraft, da wo sie fehlt, aufrecht zu erhalten, entzieht man sich diesen Verlegenheiten durch verzweifelte Auskunftsmittel. Man ist vor die Frage gestellt: Muss man das Werk Gottes untergehen lassen, weil Gott zögert sich zu offenbaren? Hat nicht Jeanne d’Arc mehr als einmal ihre Stimmen reden lassen nach dem Bedürfniss des Augenblicks?“ So der geistvollste französische Schriftsteller der Gegenwart über den Stolz der französischen Volksgeschichte, die Jungfrau von Orleans. Können wir uns da noch wundern, dass die ganze Ausführung schliesslich in den Satz mündet: „Man muss einen gewissen Grad von Betrug als ein von der Religionsgeschichte untrennbares Element ansehen.“

Ob es möglich ist, noch eine klarere Erklärung für die traurigen Auswüchse seines berühmtesten Werkes zu bieten, als Renan’s Aufrichtigkeit sie hier selber gegeben? Freilich — dürfte ich irgendwie länger bei seiner in so hohem Grade typischen Persönlichkeit verweilen, so würden — von den grossen religionsgeschichtlichen Werken der Zwischenzeit hier noch völlig abgesehen — vor allem seiner Selbstbiographie zahlreiche Einzeldaten darüber zu entnehmen sein, auf welchem Wege er von dem jesuitisch-supranaturalistischen in den naturalistischen Infallibilismus eingelenkt ist. Erscheint doch sogleich sein Geburtsort Treguier als ein eigentliches Pfaffenest, wo die apokryphi-

schen Heiligen Tüdval und Yves die Lokalgötter sind, wo die Heiligenbilder ihre Arme ausbreiten, wo ein altes und ein neues Marienbild sich im Wunderthun gegenseitig überbieten, und wo vor allem der erste Erfolg der Jesuitenmission der Restaurationszeit in der Verbrennung der Bücher bestand. Neben dieser Selbstbiographie aber würden wir uns nicht minder sein letztes Drama genauer zu vergegenwärtigen haben, welches die traurige Theorie in noch traurigere Thatsachen umgesetzt hat. Denn nicht nur der Inhalt der „Abesse de Jouarre“ dient ja wieder jenem Ehebruchskitzel, dem der französische Roman zumal seit der Wiederherstellung der Glaubenseinheit durch Ludwig XIV. verfallen ist; sondern speciell die Art, wie die Aebtissin im Kerker der Schreckensherrschaft in der Nacht vor dem erwarteten Tode ihres Gelübdes vergisst, zeigt uns eine Herabziehung des Heiligsten ins Sündlichste, wie sie wenigstens in der protestantischen Atmosphäre völlig unerhört ist. Aber nicht genug hiermit — es hat dieses Product des Dichters über die Kritik des Historikers wohl endgültig den Stab gebrochen. Die Vorrede des Dramas erkühnt sich nämlich, die aus den Kerkern der französischen Schreckensherrschaft berichteten Szenen zugleich in die Gefängnisse der altchristlichen Märtyrer zu übertragen. Bis dahin hatte nur ein einziger französischer Gelehrter, Aubé, diese Parallele ganz im Allgemeinen gewagt. Renan dehnt sie auf jenes schlimmste Gebiet sittlicher Verirrung aus. Mit vollem Recht hat daher schon Harnack's Recension (Theol. Lit. Ztg. 1887, Nr. 4) den Charakter eines Appells an das sittliche Gewissen: „die Generalisirung der einzigen und dabei völlig missdeuteten Stelle in Cyprian's Briefen sei horrent, die Auffassung als solche werde noch zu hoch taxirt, wenn man sie einfach als heidnisch bezeichnen würde.“ Vor allem aber: „Das Sittliche fehlt, d. h. die Macht fehlt, ohne welche die Religion zum Schaden der Völker wird“ — d. h., also genau das Gleiche wie unsere obige Definition, der sittlich-religiöse Factor werde aus der Geschichte gestrichen.

Doch genug von solchen kleinen Personalien. Dass

das von Renan vermeintlich entdeckte Gesetz für die Religionsgeschichte nur der Rückschlag aus der einen Form des Infallibilismus in die andere ist, liegt ja klar genug zu Tage. Die Atmosphäre der jesuitischen Gegenreformation unseres Jahrhunderts, in welcher er aufwuchs, und die seine Selbstbiographie uns so lebendig geschildert, konnte bei einem selbstdenkenden Jüngling des 19. Jahrhunderts schwerlich zu einem anderen Ergebniss führen, wie ein Jahrhundert früher bei Voltaire und seinen der gleichen Jesuitenschule entstammenden Gesinnungsgenossen. Ja wir wären in diesem Falle gewiss viel mehr berechtigt, von einem etwas anders zu formulirenden Gesetz in der Religionsgeschichte zu reden. Denn genau die gleiche auf der vorerwähnten Pendelschwingung beruhende Urtheilsweise tritt uns bei nur zu vielen einem ähnlichen Boden entstammten Gelehrten entgegen. Es ist ja bekannt genug, — um nur wenige von vielen Fällen zu nennen — wie Hellwald's und Scherr's masslose Ausfälle gegen die in Unsittlichkeit mündende Religion ganz ebenso das Ergebniss römisch-katholischer Erziehung sind, als die Anschauungen Sprenger's, der für das Leben Mahammad's die gleiche werthvolle Vorarbeit der Unterscheidung früherer und späterer Quellen geleistet hat wie Baur für das Leben Jesu, der aber in seinem Urtheil über das Christenthum als solches wie in seinen moralischen Kriterien überhaupt stets die in dem Lande der Tyroler Glaubenseinheit eingesogenen Eindrücke bekundet. Und dass es sich in der That hier in ganz anderer Weise um eine Art von Naturgesetz handeln dürfte, als bei demjenigen, das Renan aufstellt, beweisen am allerdeutlichsten diejenigen ihrer Gesinnungsgenossen, welche zwar geborne Protestanten, aber unter dem Einfluss einer kulturfeindlichen Richtung aufgewachsen sind, in deren Ueberwindung sie eben darum nachmals ihre eigene Lebensaufgabe erblickten: die Hume und Buckle so gut wie die Reimarus und Strauss. Von den fast noch zahlreicheren geborenen Israeliten, die mit der väterlichen Religion überhaupt alle Religion wegwarfen, so wenig zu reden als von den edlen Repräsentanten der

jungen Türkei. Wenn sich alle diese unter derartigen Einflüssen herangewachsenen Persönlichkeiten darauf beschränkten, die sogenannte „pia fraus“ in allen ihren Formen unerbittlich zu entlarven, so würden sie der Geschichtsforschung einen nicht hoch genug zu veranschlagenden Dienst leisten: zumal in unseren Tagen, wo wir mit den sich immer mehr mehrenden Processen wegen Beschimpfung der Institutionen einer Sonderkirche bald dahin gekommen sein dürften, dass beispielsweise jede Erwähnung historischer Thatsachen, die den Partisanen des Papalprincips unbequem sind, eine gerichtliche Verurtheilung nach sich ziehen kann. Aber ihr Grundfehler ist leider überall der gleiche Infallibilismus, vermöge dessen sie priesterliche Herrschsucht und religiöse Offenbarung zusammenwerfen, und eben darum so völlig verkennen, dass die Religion nicht nur nicht im Gegensatz zur Moral steht, sondern dass echte Frömmigkeit und echte Sittlichkeit auf den beiderseitigen Höhepunkten einfach in einander übergeht.

Mit den eben von mir herausgehobenen Beispielen ist natürlich wiederum nur ein einzelner Punkt getroffen aus dem Gesamtbilde, welches sich für den durch den irreligiösen Infallibilismus von vornherein schief gestellten Sehwinkel ergibt. Welches schwere Verhängniss auch in vielen anderen Beziehungen dadurch entsteht (wir können auch hier schwerlich eine bessere Definition anwenden, als die am Ende unseres ersten Theiles angeführten Worte Funks), „mit Theorien Geschehenes ungeschehen machen zu wollen, statt die Theorien nach den Thatsachen sich einrichten zu lassen,“ lässt sich heute nicht einmal andeuten. Braucht man doch noch lange nicht mit Renan den Betrug als unabtrennbar von einer religiösen Bewegung zu erachten, um hier a priori auf Irrwege zu gerathen. Es ist schon übel genug, wenn bei der Untersuchung über den Ursprung der Religion, beziehungsweise bei der Eintheilung der Religionsgeschichte, statt von dem sittlich-religiösen Ideale vielmehr von den Verkrüppelungen und Zerrbildern ausgegangen wird; wenn die einfache geschichtliche Thatsache hartnäckig ignorirt wird, dass auch die ältesten uns

bekannten Religionsstifter ausnahmslos ihr Werk als die Wiederherstellung einer älteren reineren Religionsform aufgefasst haben; wenn die niedrigste Sorte des Fetischismus und die verhängnissvollste Form des Priesterbetrugs mit der Religion Jesu zusammen unter die vage Rubrik Christenthum eingereiht werden. Aber in unserem jetzigen Zusammenhang heisst es sofort weiter eilen, um wenigstens noch die dritte und vierte Gruppe des Infallibilismus in aller Kürze auf den gleichen inneren Zusammenhang prüfen zu können, den wir bei der ersten und zweiten kennen gelernt.

Die Ansprüche des Orthodoxismus in den protestantischen Kirchen, des Heterodoxismus in der protestantischen Theologie, auf den Besitz der alleinigen Wahrheit, heben sich zwar nicht so grell von einander ab, wie der hierarchische und der antihierarchische Infallibilismus innerhalb des päpstlichen Machtbereichs. Aber sowohl die Naturanlage einer jeden von diesen Tendenzen wie das Wechselverhältniss, welches zwischen Beiden besteht, bildet doch eine hochmerkwürdige Parallele dazu. Sie werden bereits bemerkt haben, dass ich durch die Wahl der Ausdrücke von vorn herein zwischen Orthodoxismus und Orthodoxie, zwischen Heterodoxismus und Heterodoxie zu unterscheiden bemüht war. Aber es ist auch hier ein Blick von der Einzelercheinung aus auf ihren geschichtlichen Hintergrund nöthig, um ebensosehr die individuelle Berechtigung orthodoxer so gut als heterodoxer Anschauungsweise wie die Uebergriffe der gegenseitigen Extreme unbefangen zu würdigen.

Von dem ruhig beobachtenden und vergleichenden Standpunkt des Historikers aus muss zunächst die altprotestantische Orthodoxie als das in jener Periode gar nicht anders mögliche Facit der ersten Periode der Reformationsbewegung verstanden werden, oder bildlich geredet, als der erste chemische Niederschlag eines gewaltigen Gährungsprocesses. Alle die neuen Kirchenbildungen, die an diesem Niederschlag participirten (und zu denen die tridentinische Gestaltung der römischen Partikularkirche genau ebenso zählt, wie die lutherischen, die zwinglischen, die

calvinischen Landeskirchen etc.), konnten der Natur der Sache nach gar nicht anders als den Besitz der Wahrheit auf sich selber beschränken. Sogar die heterodoxen Dis-senters stehen in dieser Beziehung noch völlig auf gleichem Boden. Dass es verschiedene Auffassungsformen der religiösen Wahrheit geben kann, ja geben muss, sollte sich erst nach langem gegenseitigen Kampf ums Dasein herausstellen. Erst seitdem die Gewissensfreiheit und Duldung als die eigentlich grundlegenden Segnungen der Reformation heraustraten, konnte die eigentliche Centraufgabe der wissenschaftlichen Theologie — statt in der stetigen Zuspitzung der confessionellen Gegensätze — in der Milderung derselben erkannt werden. Dies dann vor allem der Charakterzug des fridericianisch-josephinischen Zeitalters, zugleich der Periode unserer nationalen Classiker, des Beginns der eigentlich deutschen Philosophie, des Ursprungs einer menschenwürdigen Pädagogik.

Wer die in den Kreisen sämtlicher Hierarchen gleich sehr verschrieenen, aber im Volksbewusstsein unzerstörbar fortlebenden Ideen der sogenannten Aufklärung von nahebei kennt, der weiss auch, dass sie nicht sowohl von religiösem Unglauben eingegeben sind, als vielmehr von der Erkenntniss des hoch über alle kirchlichen Trennungen erhabenen Wesens der Religion selbst. Die Aufklärung ist darum auch ebensowenig wie ihre eigene Mutter, die Reformation, die Quelle der modernen Revolution gewesen, ist vielmehr der letzteren, dem unabwendbaren Ergebniss der Gegenreformation, selber erlegen. Das furchtbare Gottesgericht der Revolution seinerseits aber — eben weil sie nun nicht mehr Reformation, sondern Revolution war — hat die neue Gegenreformation heraufbeschworen, auf der zumal die heutige Machtstellung des Papstthums beruht, während zugleich in den Reformationskirchen selber die scheinbar für immer zurückgetretenen altconfessionalistischen Gegensätze aufs Neue hervortraten. Auf diese Weise ist dem papalen Infallibilismus je länger je mehr hier wieder ein lutherischer, dort ein calvinischer Confessionalismus zur Seite getreten, und auch alle die anderen Formen

dogmatischer Ausschliesslichkeit haben eine Wiedererstehung erlebt. Wäre die Möglichkeit auch nur irgend gegeben, diesen umfassenden Entwicklungsprocess, in dem wir noch mitten inne stehen, in seinen einzelnen Erscheinungen vor Augen zu führen, so würden wir vor allem daran nicht vorbeigehen dürfen, wie damit zugleich die Ursache der schwersten kirchlichen Krise unseres Jahrhunderts, der Entfremdung unserer Gemeinde von der öffentlichen Kirche, in ihrem innersten Kerne getroffen wird. Denn genau nach der gleichen Methode, vermöge welcher in den römisch-katholischen Ländern die Jesuitenschüler die Vertreter der älteren milderen Anschauungen nach und nach überall zurückgedrängt haben, ist auch in den meisten protestantischen Kirchen ein ausschliessliches Parteiregiment, welches die Umkehr der Wissenschaft offen auf seine Fahne schrieb, zur Herrschaft gekommen, hat damit aber auch (fast ebenso wie in den romanisch-katholischen Ländern) die Gemeinde zur Kirche hinausgepredigt.

Lassen Sie mich noch einmal wiederholen: wir können nicht scharf genug unterscheiden zwischen Orthodoxie und Orthodoxismus. Es ist von keinerlei dogmatischem Parteistandpunkt aus, dass ich Ihnen soeben die tiefste Ursache der heutigen kirchlichen Nothlage gezeichnet. Wie in der altprotestantischen giebt es auch in der gegenwärtigen Kirche eine orthodoxe Richtung, die in ihr völlig berechtigt ist, von der die anderen Richtungen immer noch vieles absehen dürfen. Etwas ganz anderes aber ist es um den restaurirten Orthodoxismus mit seinen infallibilistischen Prämissen. Denn es giebt eben keine einzige theologische Disciplin, die uns nicht die von diesem Infallibilismus unabtrennbaren Fehlgriffe vor Augen stellte. Wie in der Exegese die verschrieenen Kunststücke der Harmonistik sprüchwörtlich geworden sind (d. h. die aus einer ungeschichtlichen Theorie über die biblischen Bücher hervorgegangenen Ausgleichungsversuche zwischen den einander widersprechenden Einzelberichten), so haben auch unsere dogmatischen und ethischen Systeme und nicht am wenigsten die verschiedenen Zweige der praktischen Theologie

gleich sehr unter diesem gemeinsamen Verhängniss gelitten.

Aber statt derartiger allgemeiner Betrachtungen werde ich die solchermassen entstandene Sachlage wieder am besten durch ein bestimmtes Beispiel zu illustriren versuchen. Lassen Sie mich dasselbe absichtlich nicht unserer eigenen, sondern der neueren holländischen Theologie entnehmen!

In Gelzer's prot. Monatsblättern vom Juni 1861 waren die zahlreichen Schulen und Parteien des holländischen Protestantismus zum ersten Male vollzählig neben einander vorgeführt worden. Zunächst die verschiedenen orthodoxen Gruppen: die separirten Calvinisten (die Parallele der deutschen Altlutheraner), die Groen'sche antirevolutionäre Partei (das Gegenstück zur Fraction Stahl), die altsupranaturalen Richtungen von Heringa und Vinke, wie die neusupranaturalen Schulen von van Oosterzee und Doedes, die sog. ethische Orthodoxie von Chantepie de la Saussaye und seinen Genossen, wie die mancherlei Uebergänge zwischen Orthodoxie und Vermittelungstheologie. Sodann auf der andern Seite dem gegenüber ebenso die verschiedenen liberalen Gruppen: der ältere Liberalismus, der sich im Grunde einfach von dem ausländischen Calvinismus zum nationalen Erasmianismus zurückgewandt hatte, die Groninger religiös-wissenschaftliche Erweckung (unter allen holländischen Schulen wohl am meisten mit der Schleiermacher'schen Regeneration der deutschen Theologie verwandt), die Leydener Schule des grossen Dogmatikers Scholten (in der begeisterten Entdeckungsfreude der Schüler ein eigenthümliches Vorbild der Ritschl'schen Schule), endlich die schon damals hervortretenden Anfänge der sogen. modernen Richtung, die seither mehr und mehr die theologische Entwicklung bestimmte, zugleich aber auch umgekehrt eine stets steigende Reaction in der Kirche heraufbeschwor. Wie nun aber bei diesem scheinbaren Chaos verschiedenster Meinungen das Ergebniss einer draussen stehenden, aufrichtig neutralen, nach einfach geschichtlicher Würdigung aller dieser Richtungen strebenden Beobachtung?

Lassen Sie mich aus dem Schlusstheile des vorgenannten Aufsatzes die Behandlung dieser Principienfrage wörtlich anführen: „Es ist allenthalben Streit und Kampf, auf den wir geschaut haben; eine Reihe von Parteien stehen neben einander; jede hofft für sich die Zukunft. . . . Was wird nun die Zukunft sein? Welche Partei wird den Sieg erringen? — Wir wissen es nicht; jede Richtung hat ihre wahren, ihre berechtigten Seiten, denn alle sind sie ja von Christi Geist berührt, der nach seiner eigenen Verheissung in alle Wahrheit führen soll. Aber auch keine Richtung ist frei von bedeutenden Schwächen: dort ein Eifern, hier ein Wissen ohne Liebe, dort gar oft eine Furcht vor der Wissenschaft, hier nicht selten eine Zurückstellung des Glaubens. Ueberall die heftigste Polemik gegen die anderen Parteien, und leider mit Hintansetzung des wichtigsten gemeinsamen Kampfes, des Kampfes gegen die Sünde der Einzelnen, gegen den praktischen Atheismus und Materialismus grosser Theile der Gesammtheit, gegen die den Zwiespalt des protestantischen Lebens benutzende Macht des römischen Aberglaubens. Darum, was wir für Hollands Zukunft hoffen, ist nicht, dass die eine oder andere Partei siegen, vielmehr dass die eine von der anderen und alle immer aufs Neue von dem lernen mögen, der allein unser aller Meister ist, und dass vor allem die Liebe, an der Christus uns als die Seinen erkennen wird, immer reichlicher durch seinen heiligen Geist in allen eindringen und Wurzel schlagen möge!“

Es mussten diese Ausführungen deshalb in ihrem eigenen Zusammenhange vorgeführt werden, um nun zugleich einen gegen den darin vertretenen Gesichtspunkt von anderer Seite erhobenen Protest ebenfalls aus sich selbst heraus erklären zu können. Denn jener gleichmässigen Behandlung der verschiedenen Richtungen wurde nun eben wieder der Anspruch auf den Besitz der alleinigen Wahrheit seitens einer einzelnen Partei gegenübergestellt: „Es giebt nur eine Wahrheit: diese ist in der Kirchenlehre gegeben. Bei den von der Kirchenlehre abweichenden Richtungen kann nur insofern von einem Reste der Wahr-

heit die Rede sein, als sie eben noch einen Rest dieser Kirchenlehre bewahrt haben.“ Ich glaube in diesen Worten den entgegengesetzten Standpunkt völlig objectiv gekennzeichnet zu haben. Es mag übrigens noch ausdrücklich hinzugefügt werden, dass der Angriff auf die vorher geschilderte Darstellung nicht etwa diese letztere selber als eine ungläubige bezeichnete, nicht über den Glauben des Verfassers selber absprach, wohl aber von ihm eine ausgesprochene Verurtheilung anderer Standpunkte von dem Schwinkel einer alleinberechtigten Wahrheit verlangte.

Haben wir hier somit den unschwer verständlichen Standpunkt des „correcten“ Dogmatikers vor uns, so wird der Historiker es freilich um so schwerer verstehen können, wo denn eigentlich jene alleinige Wahrheit der Kirchenlehre zu finden sein soll? im Lutherthum oder im Calvinismus, in der Brüdergemeinde oder im Methodismus, in der Knak'schen Bibeltheorie oder in den Concilsbeschlüssen der constantinisch-theodosianischen Zeit, oder wo denn überhaupt in einer der unzähligen Schattirungen protestantischer „Orthodoxie“? Auch der Historiker wird sich ohne grosse Mühe in den Anspruch der offenkundig zum Infallibilismus fortgeschrittenen Papstkirche auf den alleinigen Besitz der Wahrheit hineinzudenken vermögen. In dem Machtbereich des Vaticanismus ist eben keinerlei abweichende Meinung geduldet, muss dem Kathedralesspruch des Papstes blinder Gehorsam geschenkt werden. Aber wo ist auf evangelischem Boden die gleiche Instanz? Etwa in den Machtansprüchen einer jeweiligen durch einen modernen Byzantinismus emporgehobenen Hoftheologie, oder in den Beschlüssen einer kirchlichen Parlaments-Majorität, aus der die Stimme der evangelischen Gemeinde systematisch fern gehalten werden kann?

Um vieles wichtiger jedoch, als jede derartige zufällige Sachlage, muss uns der principielle Gegensatz selber erscheinen. Oder hatten wir nicht gerade in der geschilderten Controverse so recht unverkennbar den Gegensatz vor uns, den unser Grundthema zu definiren versucht: hüben den einfach geschichtlichen Standpunkt, das Messen

mit gleichem Mass, die unbefangene Würdigung entgegengesetzter Standpunkte: drüben den dogmatischen Infallibilismus, der seine persönliche Meinung zum obersten Kriterium über die Geschichte erhebt? Denn es handelt sich — aller Berufung auf objective Autorität ungeachtet — doch eben nur um eine subjective, eine persönliche Meinung, die hier so, dort so gefärbt ist, und deren verschiedene Formen sich wieder gegenseitig verdammen. Und es ist speciell diese letztere Erfahrung gewesen, die den Verfasser jenes Aufsatzes seit der Zeit dieses ersten schriftstellerischen Versuches über den schlechthinnigen Gegensatz zwischen Geschichtschreibung und Infallibilismus belehrt hat. Was ich in 25 Jahren geschichtlicher Forschung hinzugelernt habe, es hat immer wieder in der Constatirung dieses einen Gegensatzes, wie auf jenem ersten Erfahrungsgebiet, auch auf anderen Erfahrungsgebieten bestanden. Nachdem ich aber dabei einmal soweit den Schleier gelüftet, von einer ebenso persönlich schmerzlichen als in ihrem Ergebniss segensreichen Erfahrung, darf ich nunmehr auch keinen Anstand nehmen hinzuzufügen, wer der Vertreter des entgegengesetzten Standpunktes gewesen ist. Es war der damalige deutsche Pfarrer im Haag, der heutige Berliner Oberhofprediger und Generalsuperintendent Dr. Rudolph Kögel.

Wie viele ähnliche Schlussfolgerungen des orthodoxistischen Infallibilismus wären nun aber auch in dieser Gruppe wieder neben einander zu stellen! Wie oft begegnet uns nicht sogar in sogenannter Geschichtschreibung jene schlimmste Form der Principienreiterei, die, von dem äusserlichen Moment des Erfolges ausgehend, der siegenden Partei zugleich das innere Anrecht gegenüber der unterlegenen geben zu müssen vermeint! So hoch der germanische Arianismus in moralischer Beziehung auch steht über der sogenannten Bekehrung Chlodwigs, so soll er doch eben um seiner dogmatischen Heterodoxie willen — um nicht gar mit einem dicken Buch eines derzeitigen preussischen Superintendents diese Heterodoxie als Häresie zu bezeichnen — haben erliegen müssen. So viel reiner die altbritische Form des Christenthums auch ist gegenüber

der römischen, so soll doch die Unterwerfung unter das Papstthum nöthig gewesen sein, um eine Kirche zu erhalten, die die thatkräftigste Missionskirche ist, welche wir kennen u. s. w. u. s. w. Man pflegt ja wohl heute ganz allgemein das A und das O der kirchlichen Historiographie der Gegenwart in der gegenseitigen Correctur des Flacius'schen und des Arnold'schen Standpunktes durch Mosheim und seine Nachfolger zu sehen. Ueber das *πρώτον ψεῦδος* der Arnold'schen Unparteilichkeit sind auch längst Alle im Klaren. Aber zugleich scheinen wir gerade heute weiter als je davon entfernt, dass das Wahrheitselement der Arnold'schen Geschichtsauffassung nun auch wirklich zur Geltung gebracht werde.

Doch wir können auch diesen Gedanken nicht weiter verfolgen. Nur an eine der vielen Irrungen dieser Art sei daher noch mit einem kurzen Worte erinnert, weil sie uns in den verschiedensten protestantischen Kreisen gleich sehr begegnet, ohne dass ihre Vertreter sich irgendwie der Unduldsamkeit bewusst sind, welche sie — sonst auf ihr protestantisches Toleranzprincip gemeinbin so stolz — mit solcher Urtheilsweise begehen: „Warum werden die Altkatholiken nicht Protestanten?“ Wahrlich, wer nur irgendwie zu der allein wirklich geschichtlich zu nennenden Erkenntniss vorgedrungen ist, nach welcher Protestantismus und Katholicismus nicht nur als verschiedene Zweige desselben Stammes, sondern zugleich als verschiedene Seiten derselben religiösen Grundidee erscheinen, wird von allen infallibilistischen Ausschliesslichkeiten diese für die schlimmste erklären müssen. Denn weder der Katholicismus noch der Protestantismus hat die ganze Fülle des Evangeliums zum Ausdruck gebracht. Als das Ideal des christlichen Universalismus und des christlichen Individualismus sind sie immer wieder zur gegenseitigen Ergänzung, zur Correctur der entgegengesetzten Einseitigkeiten berufen. Gerade der evangelische Christ sollte darum Gott nicht genug danken können, dass er in ein nur zu sehr in religiöser Gleichgültigkeit aufgegangenes Zeitalter ein solches weithin

leuchtendes Martyrium des christkatholischen Ideales hinein- gestellt hat.

Noch bei keiner der früher betrachteten Gruppen würden nun allerdings sich so viel Einzelnachweise aufgedrängt haben, zumal mit Bezug auf das normale Verhältniss des protestantischen und des katholischen Factors im Christenthum. Ich kann es ohne Mühe begreifen, wie die vorher vorgetragene Anschauung allen denen als eine blossе Paradoxie erscheinen mag, die keine Ahnung von dem absoluten Widerspruch haben zwischen dem Papalprincip der römischen Sonderkirche und der Katholicität der Urkirche, einer Katholicität, an der Niemand energischer festgehalten hat, als die Reformatoren. Aber es wird die höchste Zeit, dass wir von den Fehlgriffen in der Beurtheilung katholischer Zustände, in welchen sich protestantischer Orthodoxismus und Heterodoxismus begegnen, auf das innere Verhältniss dieser beiden letzteren Erscheinungen zu einander selbst kommen, — d. h. auch hier auf den Rückschlag, der mit Naturnothwendigkeit von der einen Form des Infallibilismus zur andern geführt hat.

Haben wir vorher das gute Recht der Aufklärungszeit zu betonen gehabt, als das einer der stetig einander ablösenden, sich gegenseitig befruchtenden Epochen des Protestantismus, so dürfte es nunmehr ebenso nothwendig sein, umgekehrt nun auch der Einseitigkeit und Ausschliesslichkeit der theologischen Schulen der Aufklärungszeit nicht zu vergessen. Oder hat dieselbe nicht ihrem Heterodoxismus gerade so das alleinige Recht zugesprochen, wie vorher und nachher der Orthodoxismus? Und der berufene gesunde Menschenverstand des Rationalismus, was war er anders, als die in einer bestimmten Zeitperiode vorherrschende öffentliche Meinung, d. h. das bestimmbarste und wetterwendischeste aller Kinder der alten Frau Wettermacherin, wie Luther's Genialität diese Sorte von Vernunft mit berechtigtem Sarkasmus verspottet? Moralisch verdenken kann man es allerdings einer theologischen Schule noch weniger wie einer philosophischen, wenn sie sich für den

Schlussstein aller bisherigen Entwicklung hielt. Sogar die berühmte rabies theologorum hat nicht nur neben dem philosophischen Infallibilismus auch den philologischen und den formaljuristischen mit ihrem eigenen verbunden, sondern sie hat überdies zugleich für das unveräusserliche Recht des Gemüthslebens einzutreten geglaubt. Ueberdies hat auf protestantischem Boden jedwede Art von Theologie doch nur sporadisch die von dem Papalprincip übernommene Inquisitionstheorie in die Praxis hineintragen können. Und gar von einer officiellen Unfehlbarkeitserklärung für frühere Kathedralsprüche war man hier stets ebensoweit entfernt, als von der These des Syllabus, niemals seine Befugnisse überschritten zu haben. Aber wenn auch die praktischen Consequenzen nicht gleich verhängnissvoll waren, so dürfen wir doch hier so wenig wie bei allem Früheren unser principiis obsta! vergessen.

Eine wirklich historische Kritik hat sich somit gleich sehr gegen den altrationalistischen Trugschluss des immer und überall identischen gesunden Menschenverstandes zu wenden, wie gegen die Hegel'sche Zurechtschneidung der geschichtlichen Thatfachen auf dem speculativen Prokrustesbett, gegen die systematische Verunglimpfung der Aufklärungszeit in der Reactionsepoche, wie gegen die Ritschl'sche Verurtheilung des Pietismus und der Mystik nach den Kategorien eines gemüthsleeren Verstandes. Leider können wir auf keine einzige dieser heterodoxistischen Formen des Infallibilismus noch im Einzelnen eintreten. Es dürfte dies aber am Ende auch um so weniger vonnöthen sein, wo wir hier im Grunde doch nur an die mannigfachen Parallelen zu erinnern brauchen, welche die Geschichte jeder einzelnen wissenschaftlichen Disciplin aufweist, mit Bezug auf den Ausschliesslichkeitsanspruch der jeweiligen herrschenden Schultheorien und auf die Mittel, wodurch dieselben ihre Herrschaft erlangen und erhalten.

Nur in einem bestimmten Einzelfalle können wir uns auch hier einer klaren Stellungnahme von unseren gemeinsamen Prämissen aus um so weniger entschlagen, als uns bei demselben in der entgegengesetzten Anwendung doch

genau der gleiche Gegensatz wie in unserem eigenen Thema begegnet. Es ist die „Schutzschrift“ „Wider die unfehlbare Wissenschaft“, welche der als Kirchenhistoriker zu unseren berufensten Forschern zählende Greifswalder Prof. Zöckler vor Kurzem zu erlassen genöthigt war. Gerade deshalb nämlich, weil die Ergebnisse meiner eigenen Forschung um vieles mehr mit denjenigen der von ihm bekämpften Gelehrten als mit denen seiner eigenen Mitarbeiter übereinkommen, schien es um so mehr ein eigentlicher persönlicher Ehrenpunkt, einem derartig zugespitzten Problem nicht aus dem Wege zu gehen. Denn bei allem Gegensatz der persönlichen Anschauungsweise kann ich doch nicht anders als in der Art, wie die Principienfrage formulirt wurde, mich rückhaltlos auf die Seite Zöckler's zu stellen.

Auch in den in der Zöckler'schen Streitschrift behandelten Einzelfragen stehen ja verschiedene einander bekämpfende Schulen neben einander, die wohl insgesamt etwas besser thun würden von einander zu lernen, als nur die eigene Meinung als die allein berechnete zu bezeichnen. Der Vorwurf der Ungläubigkeit und der Unehrlichkeit sind in diesen Dingen gleich wenig am Platze. Noch ein jedes theologisches System hat den Gegnern ein Siegfriedsmal, eine Achillesferse geboten. Denn das eine wie das andere hat eben mit incommensurablen Grössen zu rechnen, und das schliessliche Facit hängt ganz davon ab, wie weit die grundlegenden Sätze des Einen auch für den Andern annehmbar scheinen. Ganz besonders aber gilt diese allgemeine Erfahrungsthatsache von den verschiedenen Methoden der Bibelexegese. Während man hüben die Entstehungsgeschichte der einzelnen biblischen Bücher in ein helleres Licht zu rücken bemüht ist, sucht man drüben dem Inhalt der Bibel als Ganzem, dem sog. biblischen Realismus (dieser merkwürdigen Unterabtheilung des allgemeinen Schlagwortes: Realismus!) gerecht zu werden. Ob aber nicht die Kirche der Reformation der einen Arbeit ebenso gut wie der anderen bedarf?

Das blühende kirchliche Leben Württembergs dürfte sich nicht zum wenigsten darauf zurückführen lassen, dass

die beiden grossen Meister Baur und Beck gleich sehr auf das jüngere Theologengeschlecht eingewirkt haben. Auf dem Boden der gemeinsamen Arbeit hat man sich darum gegenseitig verstehen und achten gelernt, und eben deshalb immer mehr friedlich mit einander zu arbeiten vermocht. Wie ganz anders tragisch die Lage in Holland, aus der wir nunmehr abermals den Gegenpol von demjenigen hervorheben müssen, den wir in jener früher berührten Controverse kennen gelernt haben. Jede neue theologische Schule wollte hier aufs Neue die allein berechnigte sein, und sie folgten doch mit derselben Schnelligkeit auf einander, wie die stetig wechselnden Ministerien in dem durch den infalliblen Parlamentarismus um jede Stetigkeit in der socialen Entwicklung gebrachten Staatskörper. Der Pfarrer, der auf der Höhe der Wissenschaft bleiben und mit ihr fortschreiten wollte, hätte auf diese Weise schliesslich nöthig gehabt, sich alle paar Jahre eine andere Theologie anzuschaffen. Die unvermeidliche Folge dieses heterodoxistischen Infallibilismus ist uns in der furchtbaren Krise des letzten Jahres entgegen getreten, in welcher noch einmal der orthodoxistische Infallibilismus, der seine beste Nahrung der Masslosigkeit des entgegengesetzten Extremes verdankt, die Kirche selber in feindliche Lager auseinander gerissen hat.

Auch mit Bezug auf unsere vierte Gruppe wird es also in letzter Instanz wieder die ruhige geschichtliche Beobachtung sein, welche die eine Form des Infallibilismus an der andern prüft und so einfach die eine durch die andere widerlegt, während sie uns zugleich in Orthodoxie und Pietismus, in Mystik und Rationalismus gleich sehr überall ein Stück individueller Wahrheit aufweist. Denn die verschiedenen innerprotestantischen Richtungen sind doch gewiss noch in ganz anderem Sinne ergänzungsfähig und ergänzungsbedürftig, als wir es vorher in Bezug auf Katholicismus und Protestantismus darzuthun hatten. Was der grösste aller Apostel von sich und seinen Genossen bezeugt: „Unser Wissen ist Stückwerk und unser Weissagen ist Stückwerk“, oder, wie es im Urtext noch viel bezeich-

nender heisst: „Wir erkennen nur zum Theil und wir weissagen nur zum Theil“, das sollten die einander gegenüberstehenden theologischen Schulen doch noch viel demüthiger von sich selber bezeugen.

Mit all den verschiedenen Formen jedoch, in welchen wir bisher den Gegensatz von Infallibilismus und Geschichtsforschung verfolgt haben, ist nun allerdings immer noch erst ein kleines Stück des Gesamtgebietes gestreift. Das lag freilich in der Natur der Sache, dass die Argumente des heutigen Redners nicht sowohl dem Gebiet der allgemeinen Culturgeschichte als vielmehr demjenigen der speciellen Religionsgeschichte zu entnehmen waren. Ausserdem aber ist schon im Beginn darauf hingewiesen, dass der Uebergang aus der Theorie in die Praxis von uns nur leise gestreift werden könne. Und doch würden uns erst mit Bezug auf den letzteren Punkt die eigentlich eingreifendsten Aufgaben, die brennendsten Fragen gestellt sein. Der berühmte Streit der Fakultäten, wie ihn schon Kant formulirt hat, gewinnt erst da seine volle Bedeutung, wo die Uebergriffe aus dem einen Fakultätsgebiet in das andere ihrerseits wieder in die Praxis übergreifen.

Was wir in den theoretischen Fragen als Rückschlag aus dem einen Extrem in das andere kennen gelernt, verfällt seinem eigentlichen Verhängniss doch erst in der Anwendung auf das praktische Leben. Unser deutsches Volk hat eine Periode des kosmopolitischen Idealismus gehabt, wo wir, um mit dem Dichter im Himmel zu wohnen, die Erde um uns herum unter die andern vertheilen liessen, wo die nüchterne Wirklichkeit keinen Werth für uns hatte. Ist es nicht eben darum um so leichter verständlich, wenn die auf jene Zeit des Hangens und Bangens in schwebender Pein gefolgte realpolitische Periode vorerst auch für die idealen, die sittlich-religiösen Fragen nur den praktischen Massstab anzulegen vermag? Geht es doch sogar derselben Geschichtsforschung, die wir als Gegengewicht gegen jede Art des Infallibilismus aufriefen, nicht anders. Auch sie ist durch eine Periode subjectiven Moralisirens hindurch ge-

gangen, die eben darum wieder von der völligen Zurückhaltung mit jedem moralischen Urtheil abgelöst wurde.

Die Grenze von Schlosser's Begabung ist nachgerade zur Genüge hervorgehoben; dürfte es aber nicht eben darum nun auch Zeit werden, uns der entgegengesetzten Einseitigkeit Ranke's bewusst zu werden, die dabei wieder in der merkwürdigsten Parallele steht mit der ausschliesslich politischen Werthung sittlich religiöser Factoren? Denn wenn unser allseits als der erste anerkannte Historiker im Jahre des Kölner Kirchenstreites von der so völlig ungefährlich gewordenen Macht des Papstthums fabulirt, so können wir uns sicher nicht wundern, wenn unsere Politiker noch ein Menschenalter später in demselben Geleise stecken geblieben sind. Wenn unser Ranke — für den Gottesreichsgedanken Jesu wie für die Dogmen- und Bilderstreitigkeiten des Byzantinismus, für die pseudopetrinische Umkleidung der alteäsarischen Weltherrschaft wie für die Reformationsgedanken der Jahre 1520/23 — immer nur dieselbe rein politische Taxation angewandt hat, so ist es eigentlich nur wieder die natürliche Consequenz hiervon, wenn wir heute glücklich soweit gekommen sind, dass die Anwendung der Reformationsschriften Luther's und Hutten's so gut wie die der Bekenntnisse der Reformationskirchen selber dem Strafrichter zu verfallen scheint. Nur dass andererseits zugleich — der höheren Jurisdiction der römischen Kurie über das staatliche Rechtsgebiet, als der Sonne über den Mond, gemäss — die ganze Scala des papalen Schimpfwörterlexikons sich in ihrer privilegierten Stellung behauptet.

Bei einer derartigen Sachlage gestatten Sie mir darum wenigstens noch eine kleine geschichtliche Parallele. An dem berühmten Decembertage des Jahres 1520, der sich neben dem Anschlag der Thesen und dem Wormser Reichstag besonders der deutschen Volksseele eingeprägt hat, hat Luther mit der Bannbulle zugleich das kanonische Recht (und damit eben doch eine Sammlung von Fälschungen und Betrügereien, wie die Geschichte keines heidnischen Priestertums ärgere kennt) in die Flammen geworfen. Heute deckt der höchste deutsche Gerichtshof das jüngste vaticanische

Dogma, gegen welches die gesammte katholische Theologie Deutschlands so lange Front gemacht hatte, als sie nicht den restaurirten Jesuiten erlegen war, vor der historischen Kritik¹⁾. Ja die neueste Aera der Religionsprocesse steht in der merkwürdigsten Uebereinstimmung mit den nach einem jeden Anlauf zu einem definitiven Religionsfrieden alsbald neu aufgenommenen gleichartigen Processen im alten Reiche, kennzeichnet daher so recht die uns überhaupt überall gleich sehr entgegentretende Parallele zwischen der Gegenreformation des 16. und des 19. Jahrhunderts. Liegt nicht aber hieringerade ein Conflict vor zwischen Infallibilismus und Geschichtsforschung, dem gegenüber alle theologischen Principienfragen geringfügig erscheinen, ja der eine jede ehrlich geschichtliche Beurtheilung der Thatsachen schliesslich vor die Cardinalfrage jenes Martyriums stellen kann, in welcher die altkatholischen Professoren als die „professores veritatis“ im altkirchlichen Sinne vorangegangen sind?

Nur um so höher, um so grösser ergiebt sich jedoch dem Historiker der Zukunft die ihm von unseren Zeitgenossen vererbte Aufgabe. Das ist ja das eigentlich tiefste Geheimniss historischer Forschung, dass sie auch denjenigen, der von diesen oder jenen dogmatistischen, confessionalistischen, infallibilistischen Voraussetzungen ausging, mehr und mehr dazu führt, den fremden Standpunkt mit dem gleichen Masse wie den eigenen zu messen. Kaum ist eine schönere Definition dessen denkbar, was wir geschichtlichen Wahrheitssinn nennen, als in dem bekannten Wort Döllinger's, wie er viele Jahre hindurch den Hergang der Dinge von 1517—1555 nicht habe verstehen können, bis er endlich auch hier die Wege der Vorsehung anbeten gelernt habe. Unsere Darstellung der protestantischen Reformationsgeschichte ihrerseits aber wird einem solchen Zeugnisse gegenüber heute um so weniger Anstand nehmen dürfen — um wieder nur ein Beispiel aus vielen herauszugreifen — bei dem Verlauf der Leipziger Disputation Eck als den formalen Sieger, Luther als den in der Disputation ge-

1) Vgl. den Beschluss des III. Strafsenats (M. A. Z. 15. Nov. 1883).

schlagenen zu erkennen. Hatte doch Luther damals noch den naiven Glauben mitgebracht an die Unfehlbarkeit der sogenannten ökumenischen Concilien. Eben darum meinte er auch noch mit dem Constanzer Concil im Einklang zu sein bei dessen Verdamnung von Hus. Nun erweist ihm Eck schlagend, dass er selber Sätze vorträgt, die das Concil in Hus verdammt hatte, dass er für den Standpunkt der Unfehlbarkeitskirche somit in der That ein Heide und Ketzer sei. Herzog Georg secundirt mit seinem bekannten Lieblingsfluch: „Das walt' die Sucht!“ Aber Luther persönlich hat es in dem gleichen zukunftsschweren Augenblick sich selber klar machen müssen, dass, wenn er denn auch den bisher für unfehlbar erachteten kirchlichen Boden aufgeben müsse, dennoch Wahrheit Wahrheit bleibe, ob ein Concil sie gelehrt oder verurtheilt. Und die ersten Folgen des Leipziger Gesprächs sind die klassischen Reformationschriften des grossen Jahres 1520 geworden.

Mit dem protestantischen Reformator des 16., mit dem katholischen Wahrheitszeugen des 19. Jahrhunderts wird darum der zukünftige Historiker sich in erster Reihe stets wieder das vergegenwärtigen müssen, was er nicht weiss, was er nicht wissen kann, eben darum aber auch in jeder Form des Infallibilismus gleich sehr die Sünde gegen den heiligen Geist der Wahrhaftigkeit erkennen. Damit haben wir aber schliesslich also wieder das gleiche Grundgesetz für die ernste Geschichts- und Naturforschung. So gut wie die letztere eine untergegangene Fauna aus den erhalten gebliebenen Knochenresten, eine unbekannt gewordene Flora aus der chemischen Zersetzung eines Pyramidenziegels berechnet, so gut erfreut sich die erstere immer wieder der Erfüllung jenes Ezechielbildes von dem Lebendigwerden der Todtengebeine. Aber das eine wie das andere ist durch die klare Erkenntniss der Grenzen unseres Wissensgebietes bedingt. Keine Art von jugendlicher Begeisterung lässt das Herz höher schlagen als die Entdeckung unbekannter Gebiete, sei es in einem dunkeln Welttheil, sei es in einem dunkeln Jahrhundert. Dieselbe Freude, die dem Botaniker und dem Zoologen aus der Fülle der einzelnen Formen in seinem Schöpfungsgebiete

zu Theil wird, erwächst dem Historiker aus dem Reichthum der Kulturformen, dem Religionshistoriker speciell aus der Fülle der verschiedenen Ausdrucksweisen für die eine Religion. Von hier aus der tiefste Grund des Widerspruchs gegen jeden Infallibilismus durch die Geschichtsforschung, zumal auf dem religionsgeschichtlichen Gebiet. Denn wie jedem Menschen seine eignen Gesichtszüge gegeben sind, so sind auch die einem jeden eigenthümlichen Züge der Gotteserkenntniss individuell verschieden. Die unendliche Vielheit der neben einander hergehenden und sich gegenseitig ergänzenden Formen, obenan aber die niemals erlöschende, sondern sich stetig vermehrende Triebkraft des Evangeliums Jesu lässt sich auch auf dem Boden der Wissenschaft niemals klarer ausdrücken als in dem apostolischen Wort von den mancherlei Gaben und dem einen Geist.

Zur Hypothese von der Waldenser-Bibel.

Bedenken gegen Keller's Beweis und Beobachtungen auf
Grund der Goezischen Handschrift von 1404.

Von

Johannes Bornemann,

Pastor zu Clenze in Hannover.

I.

Keller's anziehende Hypothese, sämmtliche vorlutherische gedruckten deutschen Bibeln seien waldensischen Ursprungs, der neuerdings herausgegebene Codex Teplensis der handschriftliche Beleg für den neutestamentlichen Theil dieser Uebersetzung, hat rascher Verbreitung und selbst in populären Zeitschriften Aufnahme gefunden als einen geschlossenen, zwingenden Beweis. Nach den gegenwärtig vorliegenden Schriften weichen die beiden Vertreter der Vermuthung, Keller und Hermann Haupt, in den wesentlichsten Stücken von einander ab. Gemeinsam halten sie die Uebersetzungen Angst für Hölle und Sun der Maid für Menschensohn für waldensische Merkmale. Auf den waldensischen Charakter der Anhängsel des Tepler Codex gründet Haupt seinen weiteren Beweis: Die Deutsche Bibelübersetzung der mittelalterlichen Waldenser .. nachgewiesen, Würzburg 1885; Der Waldensische Ursprung des Codex Teplensis gegen .. Jostes vertheidigt, Würzburg 1886. Keller gibt diesen Beweis Preis, auf Grund von Jostes' Gegenschriften: Die Waldenser und die vorlutherische Bibelübersetzung, Münster i. W. 1885; Die Tepler Bibelübersetzung, eine zweite Kritik, Münster i. W. 1886. Denn in seiner jüngsten

Schrift: Die Waldenser und die Deutschen Bibelübersetzungen, Leipzig 1886, sieht er nur für die zwei Stücke über die Sacramente und über den Glauben den waldensischen Charakter als erwiesen an. Aber man dürfe überhaupt aus dem Charakter der Tepler Handschrift nicht auf den ihrer Uebersetzung schliessen; eine waldensische Handschrift könne ebensowohl einen katholischen Text enthalten, wie umgekehrt eine katholische einen waldensischen. Dies Zugeständniss Keller's ist darum besonders wichtig, weil die Freiburger Handschrift keinerlei äussere Merkmale eines waldensischen Ursprungs aufweist und der Tepler Handschrift an Alter völlig gleich oder überlegen sein mag. Man vergleiche den wichtigen Aufsatz des Professor Rachel im Programm des Freiburger Gymnasiums 1886: Ueber die Freiburger Bibelhandschrift und so weiter. Gibt Keller so Haupt's wesentlichstes Beweisstück Preis, so hat Haupt im Voraus Keller im Stich gelassen. In seiner ersten Schrift hatte Haupt gesagt, von der vierten Bibel an liege eine katholische Veränderung mit Heranziehung der gebräuchlichen Vulgata vor. Jostes hatte in seiner ersten Kritik eine solche Veränderung nur als Verbesserung des Textes und Modernisirung der Sprache, nicht aber als dogmatische Reinigung anerkannt. Da Haupt über diesen Punkt in der zweiten Schrift schwieg, hatte Jostes ein Recht, in seiner zweiten Kritik anzunehmen, seine Auffassung sei von Haupt gebilligt. Nun aber stellt Keller in seinem neuen Buche auf diesen Punkt allein seinen ganzen Beweis. Er constatirt in der vierten Bibel eine dogmatische katholische Expurgation und beweist aus der Art und der Nothwendigkeit derselben den ketzerisch waldensischen Ursprung der ersten Uebersetzung. Genauer ist sein Beweis dieser: Offenbar liegt von der vierten Bibel, also von 1470 an, eine Veränderung der Uebersetzung vor. An einer Reihe von Stellen über Fegfeuer, Ketzer, der Bischöfe weltliches Regiment, Sklaverei, Heilige, Priestergewänder und Aehnliches, ist diese Veränderung von 1470 dem ähnlich, was Emser 1529 im Gegensatz zu und als Verbesserung von Luther's Uebersetzung gibt. Emser's

Uebersetzung ist katholisch; also auch jener vierte Druck. Die Veränderung von 1470 ist gerade solch eine katholische Expurgation wie die Expurgation der Luther-Bibel 1529 durch Emser. Denn was 1529 katholisch war, hat auch für 1470 als Massstab des Katholischen zu gelten. War aber eine Expurgation nöthig, so war offenbar die alte Uebersetzung ketzerisch und als ketzerisch waldensisch. Also ist die alte Uebersetzung waldensisch. Auf diesem Beweis ruht jetzt für Keller die Hypothese der Waldenser-Bibel. Zieht der Beweis, so ist die Hypothese gesichert; zieht er nicht, so schwebt die ganze anziehende Vermuthung, wenn wir Keller's Buche folgen, noch heute in der Luft.

Mir scheint nun, es liegen die stärksten Bedenken gegen Keller's Beweis vor; und es scheint mir auch nach den eingehenden Recensionen von Kolde und K. Müller nicht überflüssig, diesen Theil von Keller's Buch zu prüfen.

Das erste Bedenken ist dies, dass Keller ganz einfach am Schlusse seines Beweises Ketzerisch und Waldensisch gleichsetzt. Die paar Bemerkungen zu den Uebersetzungen von sectae, haereses, votum, publicani wird er nicht für einen regelrechten Beweis ausgeben wollen.

Das zweite Bedenken ist dies, dass die katholische Uebersetzung von 1529, die im Gegensatz zur Reformation entstanden ist, als Massstab des Katholischen für 1470 gelten soll, ja für 1450—1530. Das ist ein Grundsatz, den Keller zwar mit grosser Sicherheit aufstellt, den aber so leicht Niemand von ihm annehmen wird; man müsste denn mit ihm meinen, die Gegensätze von 1530 lagen wesentlich 1450 schon vor.

Betreffen die ersten zwei Bedenken Keller's Deutung des Ketzerischen und Keller's Massstab des Katholischen, und haben sie nur Bedeutung, wenn man seine ersten Sätze über die vierte Bibel annimmt; so richtet sich das dritte Bedenken gegen jene ersten Sätze, welche die Veränderungen in der vierten Bibel mit der Behauptung einer Expurgation erklären. Diese Behauptung erscheint mir unhaltbar.

1. Bezögen sich die Abweichungen der vierten Bibel sämmtlich auf solche Stücke, wie Keller sie anführt, ent-

hielten die angeführten das Wesentliche und von selbst Hervortretende, so läge die Vermuthung einer dogmatischen Expurgation allerdings nahe. Indess liegt die Sache ganz anders. Weder Haupt noch Keller hat einen genauen Begriff von dem Umfang der Abweichungen in der vierten Bibel gegeben. Die Ausgabe von Klimesch gibt nach Seite 1 Anmerkung nur die bemerkenswerthesten Varianten; und diese betragen für die einzelnen Evangelien und die Apostelgeschichte durchschnittlich je tausend, Matthäus 1177, Marcus 635, Lucas 1325, Johannes 820, Apostelgeschichte 1105, und so in ähnlichem Masse durch's ganze Neue Testament. Für Matth. 5 war mir die Nachprüfung auf Grund von Kehrrein's Abdrücken und den Bibeln der Hamburger Bibliothek möglich. Dabei verdoppelt sich die Zahl nahezu, kommt von 77 auf 126, vgl. Anlage 1. Und es ist keinerlei Anzeichen, dass die Veränderung ein bestimmtes Ziel verfolgt. Die unwichtigsten Stellen und die nebensächlichsten Ausdrücke sind eben so gut anders gegeben wie die wichtigeren. Was Keller bietet, ist eine willkürliche Auslese von ein ganz paar Stellen aus einem Heer von Varianten. Mir scheint, für alle Ausdrücke, die Keller so verwerthet, lassen sich völlig parallele Abweichungen bemerken, die ganz harmloser Art sind.

1470 wird hellisch feüwer für angst geschrieben; ebenso aber Matth. 5, 24 peyn für not, Matth. 8, 6 gepeyniget für gequellt; Matth. 11, 22 gericht für urtail; Matth. 18, 7 ergernuss für trubsal.

1470 wird ketzerey für irtum gesetzt; aber ebenso act. 25, 19 jrrseliger glauben für vppige hochfart; Matth. 3, 7 saduceyer für verlaitter.

1470 wird regiern für richten gesetzt; aber ebenso act. 21, 19 dienstberkeit für ambeckung; richter Matth. 5, 25 für vrtheiler, diener für ambechter; Matth. 5, 11 echten für iagen; Matth. 5, 17 auflösen für enpinden. Ps. 22, 1 hat die 5. Bibel ebenfalls regieren für richten (Goeze, Nieders. Bibeln S. 34).

1470 steht nach Klimesch' Ausgabe Matth. 20, 25 genau dasselbe Wort leut wie in den ersten Drucken. Was diese Stelle im Zusammenhange des Beweises soll, bleibt unklar.

Denn was M. v. Beheim übersetzt, ist doch nicht die Uebersetzung von 1470. (Doch das ist nicht der einzige Fall, dass völlig Fremdes angezogen wird.) Matth. 7, 5 steht knecht für iungling; ebenso aber Matth. 1, 23 jungkfrau für mait; Matth. 9, 25 tochter für diern; Matth. 9, 24 töchterlein für dirn; Matth. 9, 32 menschen für man.

Was 1470 für knecht apoc. 19, 5 eingesetzt ist, weiss ich nicht. Keller führt hier gegen seine sonstige Gewohnheit die Ausgabe von 1518 an. Nach Klimesch' Ausgabe liegt 1470 keine Veränderung vor.

1470 steht poderes leynen kleid statt vorher langes gewand; aber ebenso Joh. 19, 40 leynin tücher für leilachen, Joh. 20, 7 leynen tüchern für das blossе wort tuch, Joh. 20, 12 steht weisse kleyder ganz einfach, wo weisse gewande gestanden hat. Ebenso ist weisse gewande apoc. 4, 4, wo es doch ebenso anstössig sein musste, nicht geändert.

1470 hat seit gegrüsset für Got gruzze euch; act. 23, 30 aber ebenso damit müg wol für bis gegruzzt (vale).

Die Auseinandersetzung über das Vaterunser ist für den Beweis gar nicht zu brauchen. Die 1. Bibel hat nach Huttler's Ausgabe die zweite Bitte gar nicht, gerade wie Emser; ferner die Anrede gerade wie Emser. Ebenso steht es 1470, nur dass die halbe zweite Bitte aufgenommen ist, was gerade Emser als verkehrt an Luther rügt. Nur die siebente Bitte fehlt 1470 wie bei Emser. Statt dessen muss M. v. Beheim wieder aushelfen, er hat Emser's Uebersetzung! Aber wie kann man, wenn man nur an die Parallele im Matthäus denkt, dogmatische Expurgation im Vaterunser des Lucas nachweisen?

Auf die Stellen, welche Keller aus den Randglossen hervorhebt, wird man so lange nicht einzugehen brauchen, bis er einen Anhalt für seine eigenthümliche Vertheilung derselben beigebracht. S. 105 gelten die Glossen, welche dazu passen, als katholisch, S. 107 die, welche zu diesem Zwecke passen, als waldensisch; ohne dass irgendwie das Recht dieser Scheidung begründet wäre.

Damit ist auf alle die Punkte eingegangen, welche Keller S. 78—109 in seinem 3. Capitel behandelt. Dies Capitel aber enthält seinen eigentlichen Beweis. Diese vereinzelt

Stellen sind ohne weitere Begründung allein von allen Abweichungen der vierten Bibel angeführt. Und ihr auffälliger Charakter soll die Thatsache einer Expurgation beweisen! Etwas Auffälliges ist aber an ihnen allen nicht, wenn man diese Abweichungen unter der Menge der anderen sieht. Man wird nicht zu viel sagen, wenn man feststellt: angenommen, die Abweichungen der vierten Bibel beruhten auf einer Uebersetzung der alten Uebersetzung, die 1470 veranstaltet sei, so ist ein dogmatischer, specifisch katholischer Charakter der Uebersetzung **nicht** erwiesen. Damit wäre Keller's Beweis, von seinen Voraussetzungen aus, hinfällig. Indess es fragt sich, ob diese Voraussetzungen, welche selbst Jostes einfach aufnimmt, richtig sind.

2. Dass die vierte Bibel eine einfache Umarbeitung des in den ersten Bibeln vorliegenden Bibeldruckes sei, ist eine Annahme Keller's, für welche er keinen Beweis beibringt. Haupt in seiner ersten Schrift S. 39 gibt offen zu, dass ein solcher Nachweis der Abhängigkeit der vierten Bibel von den ersten Drucken bisher noch fehle. Welchen Werth kann aber der Nachweis einer Expurgation von 1470 haben, wenn die Thatsache nicht erwiesen ist, dass die Aenderung von 1470 stammt? Damit fehlt das wichtigste Glied in der Kette des Beweises; und Keller verliert über diese Sache kein Wort!

Die vierte Bibel ist sehr stark von den ersten Drucken verschieden. Im Anhang 1 gebe ich die Uebersetzung von Matth. 5, das leider seit Kehrein als Probestück gilt, während ein unbekannteres Stück viel wichtigere Ergebnisse bringen könnte. Ein Blick zeigt die grösste Verschiedenheit auch in den kleinsten Dingen. Es handelt sich keineswegs blos um dogmatisch wichtige Punkte oder um veraltete Sprachformen. Auf den berg wird auf einen berg; besiztent wird werden besitzen; weinent wird klagen; jagent wird durchächtent; leuten wird menschen; kam wird bin komen; werde getan wird werde geschehen; der wird wöllicher; der es tut wird wär das tut; ir hört wird habent ir gehört; was tut ir mir wird was tut ir mer. Und so geht

es durch's ganze Neue Testament. Dabei ist leicht zu sehen, dass Klimesch' Ausgabe gerade die geringfügigen Aenderungen nicht vollständig gibt. Dogmatische Absicht der Aenderungen ist bisher nicht erwiesen. Modernisirung der Sprache und Correctur der Abweichungen von der geläufigen Vulgata genügen auch nicht zur Erklärung des vierten Druckes. Was den Anschluss an die Vulgata angeht, so stimmt hier, was Keller S. 108 ff. auch weiss, die erste Bibel sehr oft mit der Vulgata gegen den Codex Teplensis. In Evangelien und Apostelgeschichte, fast an allen Stellen. 55 kann ich anführen: Matth. 24, 38; 27, 8; Marc. 13, 37; Luc. 2, 23, 42; 3, 26; 4, 18; 6, 26; 7, 25, 50; 8, 33; 9, 1, 44; 11, 2, 4; 12, 16, 37; 14, 13 zweimal; 16, 1; 18, 9, 28; 19, 41, 44; 20, 1; 21, 18, 38; 22, 43, 71; 23, 1, 6, 52; 24, 12, 27, 32; Joh. 1, 45; 2, 16, 6, 60; 7, 8; 10, 6; 11, 5; 20, 13, 15, 24; act. 3, 8; 5, 41; 8, 4, 32; 10, 9, 28; 11, 2; 12, 22; 13, 21; 14, 16; 15, 34; 23, 25; und vielleicht sind die Huttler'schen Tabellen im Anhang für solche kleine Dinge auch nicht vollständig. In den beiden ersten Evangelien sind im Vergleich mit den drei anderen Büchern überhaupt sehr wenig Verschiedenheiten der Textgestalt. In der Regel liegen Glossen oder Fehler im Codex Teplensis vor, welche die Drucke nicht mitmachen; vermuthlich eben die Abweichungen, vermöge deren Schanz und Keller wie Berger auf eine Verwandtschaft mit der Itala schliessen. Diese Thatsache liesse übrigens auch noch die Möglichkeit offen, dass die handschriftliche Vorlage der ersten Drucke jene Tepler Handschrift an Alter und Rang überträfe. Der Gegenbeweis ist nicht versucht, ja die Möglichkeit nicht einmal in Rechnung gezogen.

Von der Erklärung des vierten Bibeldruckes hängt nun nicht nur Keller's Beweis, sondern noch vieles Andere für das historische Verständniss der vorlutherischen Bibeln ab. Angenommen, die vierte Bibel sei wirklich nur eine Veränderung der alten Uebersetzung, so ist die Vermuthung möglich, diese Veränderung habe dem Drucker der vierten Bibel handschriftlich vorgelegen und nicht als Correctur eines der drei ersten Drucke. Ja, nicht möglich nur,

sondern das Wahrscheinlichste ist es. Jostes citirt in seiner zweiten Schrift S. 31 mit sehr gutem Recht die Vorrede der Cölner Bibel. Darnach sind lange vor den Drucken Handschriften der Uebersetzung in Klöstern und Conventen sehr verbreitet gewesen. Die vierzehn oberdeutschen Bibeln entstammen den verschiedensten Druckereien in verschiedenen Städten. Und so gewiss eine Reihe von ihnen nur verständlich sind als Nachdrucke von Drucken, so seltsam wäre es, wenn nur eine Handschrift in Druck gekommen wäre. Ja, die niederdeutsche Bibel ist mindestens Ein Beispiel einer zweiten gedruckten Handschrift. Liegt nun in der vierten Bibel eine wesentlich abweichende Uebersetzung vor, und wissen wir von der Verbreitung sehr vieler Handschriften; so ist doch die Vermuthung die nächste, der vierte Druck sei der Abdruck einer eigenen Handschrift. Denn ist eine Handschrift zum Druck gekommen, so können auch zwei abgedruckt sein. Ich vermuthete, bei jedem anderen Drucke aus jener Uebergangszeit fände man diese Annahme sehr naheliegend. Keller aber rechnet vorschnell nicht einmal mit ihrer Möglichkeit; offenbar zum Schaden seines Beweises. Der Grund, dass ein späterer Druck sich als Verbesserung nach dem Lateinischen ausdrücklich empfehle, also der vierte Druck sich als Abdruck einer eigenen Handschrift ebenfalls empfehlen müsste (Rachel a. a. O. S. 12), kann doch nichts ausmachen. Es konnte ja gerade im Interesse des Druckers liegen, die Verschiedenheit nicht zu erwähnen. So lange also hier der Beweis fehlt, ist meines Erachtens das Wahrscheinliche, dass die vierte Bibel nicht ein veränderter Abdruck eines Druckes sei, sondern ein Abdruck einer eigenen Handschrift.

Zu bestimmten Vermuthungen auf diesem Gebiete ist eine grosse Uebersicht über die alten Bibeln erforderlich, die mir abgeht. Aber es fehlt mir selbst der Beweis dafür, dass nicht etwa der vierte Druck theilweis eine völlig selbständige Uebersetzung enthalte. Der Umfang der Verschiedenheiten gerade auch in völlig Gleichgiltigem ist so bedeutend, dass dieser Gedanke mindestens der Rede werth wäre. Die Anlage gibt ausser Matth. 5 noch ein Stück

aus act. 15, das die Abweichungen illustriert. Offenbar ist in diesem Stück selbst die Vulgatavorlage verschieden: der erste Druck hat *praecipue*, der vierte *praecipere* übersetzt. Man übersieht zu leicht, dass die Art der Vorlage und die Art des Uebersetzens auch verschiedene Uebersetzer auf dieselben Wort- und Satzbildungen führen musste. Denn bei einer Uebertragung aus dem Lateinischen der Vulgata wird man eher übereinstimmen, als bei einer Uebertragung aus dem Grundtexte. Ist noch dazu die Uebersetzung im strengsten Anschluss an die Worte und an die Stellung der Vulgata gehalten, so ist an vielen Stellen die Uebereinstimmung, die uns auffällt, einfach nothwendig. Bei einer Probe mit einigen Freunden habe ich eine ganz erstaunliche Uebereinstimmung in der Uebersetzung gefunden, mindestens derjenigen zwischen erstem und viertem Drucke gleich. Finden sich also Abweichungen in so grosser Zahl, wie die des vierten Druckes von den ersten, so ist die Annahme einer eigenen Uebersetzung gar nicht so ungeheuerlich. Haupt in seiner ersten Schrift S. 43 Anm. 1 erwähnt die frühere ungeheuerliche Annahme von vierzehn Uebersetzungen. Der schlagendste Gegenbeweis sei die Uebernahme des Druckfehlers mir für mer Matth. 5, 47 aus der ersten in die zweite und dritte Bibel. Leider haben aber sämmtliche folgenden Bibeln diesen Druckfehler eben nicht. Biltz und Pietsch, welche Haupt S. 39 anführt, constatiren mit Recht den sprachlichen Zusammenhang der elf letzten Bibeln; doch auch da erscheint mir die Annahme einer eigenen Handschrift für die neunte Bibel mit dieser Beobachtung vereinbar. Das Eintreten neuerer Worte für die älteren der ersten Drucke, das jene Germanisten in der vierten Bibel constatiren, ist aber ebenso möglich, wenn es sich um den Druck einer jüngeren selbständigen Uebersetzung, als wenn es sich um die Ueberarbeitung einer alten Uebersetzung handelt. Jedenfalls ist die Frage der Beachtung werth. Zum Ueberfluss wiederholt sie sich beim ersten Druck. Ein Blick auf den Anhang der Huttlerschen Ausgabe zeigt, dass Lucas und Apostelgeschichte im ersten Drucke ganz anders von der Tepler Handschrift

abweichen, als die anderen Bücher. Sieht man z. B. act. 15 an, so ist Vers für Vers völlig anders. Auch hier ist die Vermuthung die nächste, dass die Schriften des Lucas im ersten Drucke aus einer ganz anderen Uebersetzung stammen, als die Uebersetzung des Tepler Codex.

Noch andere Verbindungen wären möglich, so die Benutzung der ersten Drucke und einer anderen Uebersetzung für den vierten Druck. Anmerken möchte ich noch, dass, nach Matth. 5 zu urtheilen, nicht der vierte, sondern der fünfte Druck die Vorlage der späteren gewesen und wieder der neunte die Vorlage der folgenden. Auf alle diese Fragen wird Jostes bei der Geschichte der vorlutherischen Bibelübersetzung, die er uns in Aussicht stellt, gewiss Antwort zu geben suchen.

Das Ergebniss der ausgeführten Bedenken kann nun kein anderes sein, als dass Keller bei seiner Beweisführung zum Theil mit Behauptungen arbeitet, ohne dass die Vorfragen schon erledigt wären, und ohne dass andere Möglichkeiten, die gerechten Anspruch darauf hätten, in Rücksicht gezogen wären. Die katholische Expurgation von 1470 ist nicht erwiesen und mit ihr wartet noch die ganze Hypothese der Waldenser-Bibel, wie Keller sie jetzt hinstellt, des Beweises.

II.

Absichtlich habe ich, um die vorangehenden Bemerkungen selbständig zu lassen, bis dahin eine Beobachtung nicht benutzt, welche allein Keller's Beweis schon ganz umwerfen würde; und zwar darum nicht, weil das Datum der Handschrift, um welche es sich handelt, von einer Seite angefochten ist. Auf diesen Punkt muss ich zum Schluss eingehen, um dies Datum zu vertheidigen. Es handelt sich um die Goezische Handschrift von Evangelien und Apostelgeschichte, datirt von 1404; in ihr haben wir möglicher Weise den handschriftlichen Beleg für die Fassung der Apostelgeschichte in der vierten Bibel im Gegensatz zu den drei ersten Drucken, aus dem Anfange des 15. Jahrhunderts, und zum

Theil auch den Beleg für die Abweichungen in den Evangelien, wie ein Blick auf die Anlagen zeigen wird.

Die Handschrift ist von Goeze eingehend beschrieben: Goeze, Versuch einer Historie der gedruckten Niedersächsischen Bibeln 1775, § 3 S. 6—23, § 8 S. 49—50. Goeze, Verzeichniss seiner Sammlung seltener und merkwürdiger Bibeln 1777. Zugabe 493 S. 311—314. Rachel in seinem Programm führt die Beschreibung S. 9 noch weiter aus. Die Handschrift umfasst die vier Evangelien und die Apostelgeschichte, mit denselben Vorreden wie alle gedruckten oberdeutschen Bibeln. Sie ist prächtig deutlich geschrieben. Datirt ist sie von der schreibenden Hand 1404. Nachgefügt ist die Notiz: von süster Gertrud von Buren. Goeze hat sie aus dem Nachlass eines Consistorialrath Göring in Minden gekauft. Mit Goeze's Nachlass hat die Hamburger Bibliothek sie überkommen, deren Verwaltung so freundlich war, mir die Handschrift in dankenswerther Weise zu leihen. Rachel hat die Handschrift vor mir benutzt und ist darin zu demselben Ergebniss gekommen, das ich gewonnen, ehe mir seine Untersuchung bekannt wurde: Die Handschrift von 1404 steht in Zusammenhang mit der Bibelübersetzung in den elf letzten Bibeln; die Apostelgeschichte stimmt völlig mit der Uebersetzung dieser Bibeln, gegen die ersten Drucke. Ich mag die Behauptung noch im Einzelnen beweisen. Die Handschrift hat in der Apostelgeschichte wörtlich den Text der 11., beziehungsweise 5. Bibel. Die 4. war mir nicht erreichbar. An 1105 Stellen weicht die 11. Bibel vom Codex Teplensis wesentlich ab; 1015 davon hat die Handschrift. Rechnet man noch acht offenbare Schreibfehler 8, 9; 11, 12; 16, 1; 19, 5; 25, 9. 16; 26, 22; 27, 35, die sich in der elften Bibel finden, ab, dann regelmässige Aenderungen, 13 Mal erkucken im Druck für erwecken, 5 Mal schreyen für ruffen, 4 Mal füran für vorbas, 2 Mal harren für beyden, 10 Auslassungen geringer Worte, wie auch; so bleiben nur 59 von jenen Stellen, an denen die Handschrift und die späteren Bibeln sich nicht decken. Die Textgestalt ist völlig dieselbe. Denn 68 von jenen 1105 Stellen haben mit der Textgestalt etwas zu thun, nur

an 8 dieser Stellen weicht die 11. Bibel von der Handschrift ab, doch nur 28, 23 und 16, 1 sind von einiger Bedeutung. Diese 8 Stellen sind:

Act. 4, 17, wo die Handschrift zu *kaim menschen* umstellt, gegenüber dem Codex Teplensis. Nach Klimesch, dessen Angaben zu 4, 17; 8, 9; 11, 12; 16, 1; 19, 5; 28, 23 mir aber nach der 9. und 13. Bibel sehr zweifelhaft, fehlen die Worte in der 11. Bibel. Vielleicht sind sie auch da nur umgestellt.

Act. 8, 9 fehlt ein Satz in der 11. Bibel.

Im Deutschen steht zweimal der gleiche Satzanfang: und manig . . und ein m. freude. So erklärt sich der Fehler.

Act. 11, 12 fehlen in der 11. Bibel vier Worte. Zweimal hinter einander steht zu mir. So erklärt sich der Fehler.

Act. 16, 1 hat die 11. Bibel die Uebersetzung von *viduae* fortgelassen.

Act. 17, 3 hat die 11. Bibel heute zugesetzt.

Act. 18, 5 fehlen ihr 5 Worte. Im Deutschen steht zweimal hinter einander er als Satzanfang resp. der.

Act. 19, 5 fehlt ein Satz, der wie der vorangehende mit Jesus schliesst.

Act. 28, 23 hat die 11. Bibel den weissagen und ausgelassen. Auch dies ist wohl ein Flüchtigkeitsfehler.

Was die Textgestalt angeht, so stimmt mithin die Handschrift mit der 11. Bibel in allem Wesentlichen.

Unzweifelhaft ergibt sich aber die Zusammengehörigkeit der Handschrift und der späteren Bibeln (denn an allen diesen Punkten stimmen die 5., 7., 9., 10., 13. mit der elften, wie ich mich in Hamburg bezw. für die 5. aus Goeze's Nieders. Bibeln S. 15 überzeugt habe) aus einer Reihe gemeinsamer Zusätze und solcher Schreibfehler, welche fast alle nothwendig als Fehler sich darstellen, die bei der Abschrift einer deutschen Vorlage und nicht bei der Uebersetzung einer lateinischen gemacht sind. Die ersten Drucke haben die Fehler nicht; ich verglich die zweite.

Act. 10, 36 *misit verbum deus filiis* heisst in Handschrift und späteren Bibeln: er sant das werk den sunen

Israel. Werk ist verlesen oder verschrieben für Wort. Ich vermuthe, die Randglosse des Tepler Codex hat hier eben diese Fassung werk notirt, nicht merk als Zeichen, die Aufmerksamkeit zu erregen.

Act. 12, 14 ist geringfügiger, wo vor den Namen Petrus sandt als Bezeichnung seiner Würde in Handschrift und späteren Bibeln gesetzt ist.

Act. 16, 27 hat die Tepler Handschrift für existimans richtig want (wähnen), die 2. Bibel wand; dagegen die Handschrift mit der 5., 7., 9. Bibel vant, 10., 11. und 13. fand. Auch hier ist die Zusammengehörigkeit klar, denn nicht die Aenderung des t-Lautes, sondern die des w-Lautes bringt den Fehler, dass jetzt finden statt wähnen übersetzt ist. Uebrigens liegt die Uebersetzung wähnen an dieser Stelle von dem Kerkermeister so nahe, dass aus ihr nicht gleich auf die Nothwendigkeit der Abhängigkeit von jener älteren Uebersetzung im Codex Teplensis zu schliessen sein dürfte.

Act. 17, 24 fallen in Handschrift und Uebersetzung gegen Codex Teplensis und 2. Bibel, also auch ohne Frage 1. und 3. Bibel, die Worte coeli et terrae aus, wohl durch Flüchtigkeit.

Act. 21, 21 haben Tepler Handschrift und 2. Bibel für discessio a Moyse richtig schaidung. Im selben Verse ist von Beschneiden die Rede. So ergibt sich die Correctur nach deutscher Vorlage: 5. und 7. schneydung, 9., 10., 11., 13.: beschneidung. Das zu Act. 16, 27 Bemerkte gilt auch hier. Das nächste Wort für discessio war jedem Uebersetzer wohl Scheidung.

Act. 26, 29 wird exceptis vinculis his in der Tepler Handschrift und der 2. Bibel richtig gegeben: on dise pant. Die anderen haben die Correctur nach deutscher Vorlage: mit diesen banden. Uebrigens haben die ersten Drucke ähnliche Correctur. Denn das was habt ir mir getan in Matth. 5 ist wohl nicht ein Schreibfehler, wie Haupt meint, sondern naheliegende Correctur.

Act. 27, 13 fehlt aspirante autem austro in Handschrift und späteren Bibeln, gegen Tepler Handschrift und 2. Bibel.

Den interessantesten gemeinsamen Fehler aber hat Rachel gefunden, eine gemeinsame Dittographie Act. 5, 3. 4:

Die 9. Bibel hat:

vnd daz heimlich abtriegest von
dem werd des ackers. Belib es denn nit dir be-,
hier beginnt eine neue Spalte derselben Seite:
werd des ackers. Belib es denn nit dir be-
leibend.

Offenbar ist die eine Reihe werd bis be- einer deutschen Handschrift durch einen Fehler verdoppelt. Ebenso 10. 11. 12. Dagegen ändern 13. und 14. in: v. d. d. h. abtregst von dem werd des ackers. Belyb dann nicht dir der werd des ackers, belib er denn nit dir, beleybend vnd verk.

Die Goezische Handschrift hat:

. . . vnd das heymlich ab-
triegest von dem werd des ackers. Bly-
bt es denn nit dir bewerd des
acker belib es denn nit din bebliebend
vnd daz . . .

Die 4. Bibel hat nach Rachel by lybend; 5.: bey leybend; ebenso 6.; 7. und 8.: beleybend; alle aber ohne die Dittographie.

Um nun zuerst das eine unzweifelhafte Ergebniss dem allen zu entnehmen: die Handschrift Goeze's hängt mit den späteren Bibeln 4—14 eng zusammen, am engsten mit 9—12, wie Rachel das festgestellt hat.

Indess bei der Beurtheilung scheiden sich nun die Wege. Rachel sagt, von den drei Möglichkeiten einer Abhängigkeit des Druckes von der Handschrift, der Handschrift vom Druck oder beider von einer gemeinsamen Vorlage erscheine wohl die zweite als die allein zulässige. Die erste, das muss man einfach zugeben, fällt weg, weil an unserer Stelle offenbar die Lesart der Handschrift die jüngere ist. Was er dagegen für die Abweisung einer gemeinschaftlichen handschriftlichen Vorlage sagt, ist wohl noch nicht genügend. Der Satz, dass bei sämmtlichen vorlutherischen Bibeln immer einer der früheren Drucke als Vorlage gedient, ist noch nicht so fest erwiesen. Das eine

Beispiel Rom 15, 25, das Rachel giebt, könnte sich auch wiederholt haben. So leicht ist die Entstehung des neige aus nu ge. Für die vierte Bibel habe ich meine starken Bedenken oben des Weiteren ausgeführt. Beachten wir, dass zahlreiche Handschriften vorhanden waren, dass eine starke Concurränz unter den Druckern zu vermuthen ist, so hat es keine Schwierigkeit, eine eigene Handschrift anzunehmen, wo sich nur in einigem Maasse Verschiedenheiten zeigten. Eine Verbesserung nach dem lateinischen Text zeigt die neunte Bibel an, eben so sicher würde nach Rachel die Benutzung einer neuen Handschrift angezeigt sein. Warum? Eine Empfehlung brauchte das nicht zu sein, ja war es schwerlich. Es kam darauf an, was die anderen Drucke boten, besser zu bieten. Das war mit einer Verbesserung nach dem Lateinischen erreicht. Die Uebersetzung dagegen galt dem Drucker entschieden wesentlich als dieselbe, mochte er sie einer Handschrift oder einem Drucke entnehmen. Darum sehe ich nicht ein, warum es an sich sollte unwahrscheinlich sein, dass der 9. Druck eine neue Handschrift abgedruckt hätte. Die Herübernahme der Holzschnittstöcke von der Cölner Bibel zeigt, dass der Drucker der 9. Bibel grosse Anstrengungen für sein Werk gemacht. Nehmen wir dies an, so müsste die gemeinsame Vorlage der 9. Bibel und der Handschrift die Dittographie Act. 5 bereits haben. Dafür, dass mehrere Nachdrucker selbst einen so offenbaren Fehler übersehen, geben uns die späteren Bibeln Zeugniß. Das also ist keine Schwierigkeit. Ein Räthsel bleibt nur, dass die neunte Bibel gerade da, wo sie am leichtesten selber einen Fehler machen konnte, einen fremden Fehler abdruckte. Indess solche seltsame Zutälligkeiten sollen doch vorkommen. Es müssten dann die Zeilen der Vorlage der des 9. Druckes ganz entsprechen. Vielleicht könnte man sich denken, der Drucker habe hier genau Seite für Seite und Reihe für Reihe eben an der Stelle gedruckt, wo die Handschrift, welche ihm vorlag, dieselben hatte. Indess, ich gebe zu, räthselhaft erscheint dies Zusammentreffen. Dagegen führt Rachel's Aufstellung, so einleuchtend sie zuerst ist, zu Consequenzen, die mir noch mehr unwahrscheinlich sind.

1. Eine directe Abschrift ist gerade an der Stelle Act. 5 schwer anzunehmen. Denn die Lesart der Handschrift bietet Veränderungen, welche sich aus der des Druckes nicht so einfach ergeben: and ist einmal fälschlich angesetzt für acker und durchstrichen, nachher steht din bebliebend für dir beleibend. Man müsste also handschriftliche Zwischenlesarten annehmen. Und die werden ganz unwahrscheinlich, wenn es sich um die Fortsetzung einer bereits gedruckten Lesart handelt. Handelt es sich in der Handschrift und im Drucke um eine handschriftlich vorliegende Lesart, so wären solche Zwischenstufen eher denkbar.

2. Rachel trennt zwischen den Evangelien und der Apostelgeschichte der Handschrift. Für jene hat er festgestellt, dass sie für 60 von 250 Randbemerkungen zur Freiburger Handschrift bis jetzt den einzigen Beleg geben, eine ausserordentlich bemerkenswerthe Beobachtung. Auf Grund derselben weist Rachel nun der Goezischen Handschrift doch eine Bedeutung zu, welche man nach seinem ersten Resultate nicht mehr erwarten sollte. Seine Trennung zwischen Evangelien und Apostelgeschichte, welche letztere er selber als später hinzugefügt ansieht, erscheint mir völlig unglücklich. Rachel hat selber in Evangelien und Apostelgeschichte den gleichen Charakter des Styles erkannt. Nun ist aber äusserlich an der Handschrift weiter nichts zu bemerken, als dass die Evangelien für sich mit einem Blatte abschliessen. Nichts natürlicher als das. Sie sind der Apostelgeschichte gegenüber ein Ganzes. Sonst ist es in beiden völlig deutlich die gleiche Hand, und Niemand wird nach dem Befunde der Handschrift Beides von einander trennen. Wie nun? Die Evangelien der Handschrift Abschriften einer Handschrift, ihre Apostelgeschichte die eines Druckes? Warum sind dann nicht auch die Evangelien demselben Drucke entnommen? Die Evangelien Zeugnisse einer bis dahin unbekannten handschriftlichen Form der Uebersetzung und die Apostelgeschichte werthlose Abschrift eines späten Druckes? Die beiden Beobachtungen Rachel's scheinen nicht wohl mit einander zu stimmen. Dagegen sind mir sehr deutliche Anzeichen für die Selbständigkeit der Handschrift: Matth. 5, 39 (s. S. 95), wo die Hand-

schrift den Fehler, die Negation auszulassen: nichten widerstet, nicht begeht, wohl aber die Bibeln 4—14, soviel ich sehe; und dann act. 18, 5, wo sie ebenfalls im Gegensatz zu jenen Bibeln einen ganz leichten Fehler vermeidet (s. S. 78). Sie hat für das ausgelassene: instabat verbo testificans: prediget das Wort Gottes und.

3. Rachel macht die Apostelgeschichte der Handschrift zu einer Abschrift des Druckes von 1486, wahrscheinlich 1504 geschrieben. Da giebt es schon eine Fülle gedruckter deutscher Bibeln; und man kommt leicht zu der Frage, was zu solcher Zeit noch eine solche Abschrift soll. Eine Abschrift aus einem Drucke ist immer an sich schon die Annahme einer ganz besonderen Ausnahme.

4. Die Handschrift ist deutlich von 1404 datirt. Rachel vermuthet einen Schreibfehler, etwa für 1504. Indess die Schrift ist klar und deutlich und die ganze Handschrift sehr correct. An solcher Stelle ist ein Schreibfehler aber doppelt unwahrscheinlich. Zudem sind die letzten Worte von suster gertrud von buren später nachgefügt, und dann hätte doch der Irrthum bemerkt werden müssen. Statt eines Schreibfehlers hätte eine Fälschung daher mehr für sich. Aber wozu solche Fälschung? Mit der Frage kommt man nur noch mehr in Verlegenheit. Und, was das Wichtigste, nach dem Urtheil von Kennern, die ich um ihre Meinung gefragt, weist das ganze Aeussere der Handschrift weit entschiedener auf die Zeit um 1404, als auf die um 1504.

So reiht sich ein Bedenken an das andere, und der Zweifel erscheint mir sehr berechtigt, ob auf Grund jener einen Stelle die deutliche Datirung der Handschrift einfach als irrig zu verwerfen ist. Mir scheint, es sind Gründe genug vorhanden, welche zwingen, bei weiteren Arbeiten über die vorlutherischen Uebersetzungen die Goezische Handschrift auf's Neue zu prüfen und in erster Linie in Rücksicht zu ziehen. Einstweilen gilt mir die Frage, ob diese Handschrift eine eigenthümliche Ueberlieferung der vorlutherischen Uebersetzung enthält, mindestens noch als eine offene. Ist die Datirung richtig, so hat die Handschrift einen ausserordentlich grossen Werth.

Lenkt dieser Aufsatz die Aufmerksamkeit auf die Goezische Handschrift, nachdem Rachel sie wieder benutzt hat, aber ihr zugleich jeden grösseren Werth hat absprechen müssen, so ist ein Zweck dieses Aufsatzes erreicht. Ein anderer war der, die Möglichkeit verschiedener handschriftlicher Vorlagen bei den vorlutherischen Drucken auf's Neue zur Frage zu stellen, zunächst für die vierte, dann auch für die neunte Bibel. Zum Dritten erschien es mir recht, die Gültig-

Anlage 1. Abweichungen vom Codex Teplensis in Matth. 5

Cod. Tepl.	1. 2. 3. Bibel.
Wan	—
dô Jhesus sach di geselschaft	—
er ftaig	—
fstaig	3. gieng
an	—
den berg,	—
vnd do er was gefezzen sein iunger genachten	3. nachten
sich zu im vnd er tet auf sein mund und lert	
fi sagent: felig sint die armen mit dem geist	
wan das reich der himmel ist ir.	—
Selig sint die fenften	—
wan fi besiczent	—
die erde. Selig sint di da wainent	—
wan si werden getroft. Selig sint di da hungert	—
zerecht	
wan si werdent gesatt.	3. erfettigt
Selig sint di barmherzigen wan si begriffen	3. erwerbend
derbermd.	3. erbermd
Selig sint di rains herzen wan si gesechen	3. werdent gott
Got.	
Selig sint di gefriedsam	3. fridsamen
wan si werdent gehaiffen die sun Gotz.	—
Selig sint di daz	die da
durechten	durchechten
leident um daz recht	—
wan daz reich der himmel ist ir. Vnd ir wert	Ir
felig so euch di leut	—

keit von Kellers neuem Beweise, den zu prüfen Wenige das Material beisammen haben werden, einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen. Ich wiederhole dabei, dass die Ergebnisse von der Echtheit der Hamburger Handschrift nicht abhängig sind. Es mag ja auf anderem Wege der Beweis der neuen Hypothese gelingen; auf dem Wege, den Keller einschlägt, wird sich bei genauer Prüfung schwerlich Jemand überzeugen.

und die Verwandtschaft von Codex 1404 und 4. Bibel.

Cod. 1404.	4. Bibel.	Abweichungen von der 4. Bibel in der 5. bis 14. Bibel.
und	—	—
schar	scharen	—
da g. er	—	—
gieng	gieng.	—
uff	uff	—
einen	einen	6. add. hohen.
nachten	nachten	—
in	in	5—8. mit. 9—14 in
—	—	—
senftmütige	senffte	5—8. senffte. 9—14 senftmütige
werden besitzen	werden besitzen	—
klagen	klagen	—
nach der gerechtigkeit	nach der gerechtigkeit	—
gefettiget	gesatt	9—12. gesatt, aber 13. 14. ersatt
ervolgen	ervolgen	—
barmherzigkeit	die barmherzigkeit	—
werdent gott sehen	werdent gott sehen	—
fridsamen	fridsamen	—
kinder gottes	—	—
die	die da	—
verfolgunge	durchechtung	6. durchächte
durch die gerechtigkeit	umb die gerechtigkeit	—
Ir	Ir	—
menfchen	leut	—

Cod. 1404.	4. Bibel.	Abweichungen von der 4. Bibel in der 5. bis 14. Bibel.
verfolgen	durchächtent	—
frolockent	frolockent	6. alles daz übel
ist	ist	—
großs	großs	5—8. michel
haben sie verfolgt	haben sie durchächtet	—
propheten	weissagen	—
sind gewesen	waren	—
—	als ein salez	5—14. ein salez
verschwindet	verswindet.	—
wo in sol es dann ge- salzen werden.	—	—
so ist es zu nichts nutze dann	so ist es zu nichte nutze. füro	—
menschen	mentschen	9. 14. füran, 13. füan.
die stadt die uff e. b. geb. ist, die mag	—	—
die gebauet ist einem	gesetzt —	—
auch .. nicht	auch nicht	—
zünden sie an	zünden sie an	—
die lucern	die lucern	—
mefs	mefs	—
sunder	aber	11. sunder. 5—14. ?
uff eynen lucher sie	auff den leuchter sie	—
soll luchten	soll luchten	—
menschen	leuten	—
glorificiren	glorificiren	—
nicht wollen wenen	nicht welt wenen	—
sy kommen	sy kommen	—
zu entbinden	ufszelösen?	9—14. auffzelösen
das gesatz	das gesatz	11. gesetz.
propheten	propheten	—
bin .. kommen zu entbinden	bin .. kommen daß ichts wöll ufflösen	—
sunder	aber	11. aufzulösen? 9—14. sunder.

Cod. Tepl.	1. 2. 3. Bibel.
zu derfullten	—
Ernstlich gewerlich	—
sag ichz euch	ich
ee	—
übergeet	—
himel vnd die erde, e ein punt oder ein	—
puchftab	—
überget	—
von der ee	—
uncz daß	—
alle dink	—
werden getan	—
Dorum	—
der da	—
enpindet	—
eins von disen minsten geboten	—
vnd also	es aluft
leret di leut	—
der minern wirt er	—
geruffen	—
in dem reich der himel; wan der	—
es tut	—
vnd si lert	vn lert
dirr wirt michel geruffen	3. gross
in dem reich der himel.	—
Wan ich	—
sag euch wan neur	—
begung eur gerechtikait nit mer denn	euch begnueget
der schriber und Phariseer	u. der Ph.
ir get nit	—
in daz reich der himel. Ir hort	—
daz gesagt ist den alten: Nit derflach;	—
wan der da	—
derflecht der wirt schuldig czu dem vrteil.	—
wan ich sag euch:	—
daz ein ieglicher der da zurnt mit	—
sein bruder der wirt schuldig zu dem vrtheil.	—
wan der da	—

Cod. 1404.	4. Bibel.	Abweichungen von der 4. Bibel in der 5. bis 14. Bibel.
ervollen	erfüllen	—
fürwar	warlich fürwar	9—14. fürwar
ich	ich	—
biss das	untz das	11. bißs daz. 9—14.
vergen	zergee	—
ein buchstab oder ein punkt	ein b. oder spitz an e. buchstab	10. spitz davon
wird nicht zergeen	wird nicht zergeen	—
gesatz	gesatz	—
bis dass	untz dass	—
alles	alle dink	—
erfuld werde	geschehen	—
Darumb	Darumb	—
wöllicher	wöllicher	—
entbindet	ufflöset	—
ein gebot	ein gebot	—
also	also	—
die menschen	die ohne Hauptwort	5. ? 9—14. die menschen
der wird der minst	der wird der minst	—
genennet werden	genennet werden	—
wär aber	wär aber	—
das	das	—
und also leret die men- schen	und also leret die men- schen	12. lernet.
gross genennet werden	gross genennet werden	—
—	—	—
aber	aber	—
es sei dann	nur allein	9—14. es sei dann
sy mer überflüssig dann	sy mer überflüssig dann	—
Phariseer	gleissner	—
so werdet ir nit ingeen	so werdet ir nit ingeen	—
—	—	—
Ir habt gehört	Haben ir gehört	—
du solt nit tödten	du solt nit tödten.	—
wöllicher aber	wöllicher aber	—
des gericht	dem gericht	9—14. des gericht
aber	aber	—
über	—	—
des gericht	dem urteil	9—14. des gericht
der aber	der aber	—

Cod. 1404.	4. Bibel.	Abweichungen von der 4. Bibel in der 5. bis 14. Bibel.
racha des rats und der da spricht des hellischen fuers	racha dem rat und der da spricht des hellischen feuers	6. rach 9—14. des rats — — —
altar — lafs altar zum ersten	altar — lafs altar zu dem ersten	— — — — 5—11. 13—14. zum e 12. zu dem
versüne —	versüne —	—
bis gehellig. d. w. schier.	bis schier gehellig d. w.	5—14. bis g. d. w. sch.
widerparthy	widersacher	—
—	—	—
widerparthy	widersacher	—
nit dargebe	antwurt	—
richter	richter	—
nit dargebe	antwurt	—
d. dienern	d. diener	10. des diener
werdest	werdest	—
fürwar	fürwar	—
ich	ich	—
dar ufs	—	—
bezalest	—	—
den letzten	den letzten	—
quadranten	quadranten	—
Ir habt gehört.	Habend ir gehört.	—
aber	aber	—
—	—	—
eyn frauwe	—	—
si zebegern	si zebegeren	14. zu begeren.
si geebrecht	sin ee gebrochen.	9—14 nur: geebrecht.
—	—	5—8. sy geebrecht
ergert	ergert	—
gerechtz	gerechtz	—
—	—	—
ist dir nutzer	—	—
verliesest oder verterbe	—	—
din ganzer lib	—	11. aller deiner leibe

Cod. Tepl.	1. 2. 3. Bibel.
<p>werde gelegt in die angest. Vnd ob dich betrubt dein zesem hant haw si ab und wirfs von dir; wan es gezimt dir daz verderb eins deiner gelider den daz aller dein leib ge in die angest. Wan es ist gefait: ein ieglicher der fein weip lezzt der geb ir ein puchlin der sprechung.</p>	<p>angest des feürs — 1. 3. recht schneyd — — vergee. — vergang angest des feürs — — — versprechung</p>
<p>Wan ich sag euch: daz ein ieglich der fein weip lezzt es sei denn um die sache der gemeinen unkeusch</p>	<p>— — der gemein unkeu- schunge:</p>
<p>der macht fi ze ee prechent vnd der da furt di gelazzen der pricht die ee. Aber hort ir daz gesait ist den alten: nichten fwer mainz wan gieb dein aide deinem Herren. Wan</p>	<p>— — — — — meineid — —</p>
<p>ich sag euch nichten wellt fweren mit all noch bei dem himmel wan er ist der tron Gotz Noch bei der erde wan si ist ein schamel feiner fuzzi; noch bei Jerusalem wan si ist ein stat dez micheln Kunigz; noch enswer bei deinem haupt wan du macht nit gemachen ein har weis oder swarcz.</p>	<p>— — — — — — —</p>
<p>Wan eure wort fei Ja vnd nein Wan waz irr mer ist</p>	<p>— — ia ia nein nein — —</p>

Cod. 1404.	4. Bibel.	Abweichungen von der 4. Bibel in der 5. bis 14. Bibel.
hellische feuer	hellische feuer	—
ergert	ergert	—
gerecht	gerecht	—
hau	schneyde	—
sie	—	—
ist dir nutzer	—	—
vergee	vergee	6. vergang
dein ganzer lieb	—	—
vergee	vergang	—
in das hellische feuer	in das hellische feuer.	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
heimschickung	versprechung oder heimschickung	9—14. heimschickung
aber	aber	—
über	—	—
—	—	—
des eebruchs	des eebruchs	—
dut	—	—
zerbrechen die ee.	zerbrechen die ee.	—
nympt	nympt.	—
Wider umb	Wider umb	—
habend ir gehört	habend ir gehört	—
meineid	maineid	—
dem	dem	10. dez
aber	aber	—
ir sullen gantz nichtz schw.	ir sullen g. n. schw.	—
grofsen	grofsen	—
fwere auch nit	noch schwere	—
—	—	—
aber	aber	—
sollen syn	süllen sein	—
Ja ja neyn neyn	Ja ja nein nein	—
aber	aber	—
überflüssiger	ir mere.	9—14. überflüssiger.

Cod. Tepl.	1. 2. 3. Bibel.
daz kumt von dem ubeln.	—
Ir hort	—
daz gesait ist: Aug um aug vnd zan	—
um zan. Wan	—
ich sag euch nichten widerstet	—
dem ubeln.	den übeln
wan	—
der dich flach an dein zesems Wange peut	1. 3. gerecht
im auch das ander. vnd der mit dir wil	—
kriegen in dem urteil	—
vnd zenemen	nemen
deinen rock las im auch den mantel.	—
Vnd der dich twingt tausend fuzziapphen ge	—
mit im zwei ander. Der da eifcht	—
von dir dem gib vnd der will entlechen	—
von dir nichten versag im	versag es im
Ir hort	—
daz gesait ift: Hab lieb deinen freund vnd	—
hab in hazz	hab nit in haß (NB)
deinen feind. Wan	—
ich sag euch: Habt lieb eur feint vnd tut wol	—
denen di euch hazzent vnd pet vm di di	—
euch iagent	—
vnd laidigent	—
daz ir seit sune	—
eurz vater der in den himmeln ift der feine	1. seinen
funne macht scheinen uber die guten	—
vnd vber	—
die ubeln	—
vnd regent auf die gerechten vnd auf die vn-	—
gerechten.	—
Wan ob ir di lieb habt die euch lieb habent	—
welchen lon habt ir des?	habt ir
tund den diez	—
nit auch die offenfunder? Und ob ir allein	—
gruzst eur bruder was tut ir mer?	mir (NB)
tunde den diez	—
nit auch die haiden?	—
Dorum seit	—
durnechtig	—
als eur himlischer vater	—
ift durnechtig	—

Cod. 1404.	4. Bibel.	Abweichungen von der 4. Bibel in der 5. bis 14. Bibel.
bösen.	—	—
Ir habt gehört	Habend ir gehört	—
—	—	—
aber	aber	—
nichten widerstet (NB)	widersteet.	—
dem übeln	dem übeln	—
aber	aber	—
gerecht	gerecht	—
gericht	gericht	—
nymme	nemen	—
dinen	—	—
—	—	—
bitt	bitt	—
etwas v. d.	—	—
—	v. es im	—
Ir habt gehört	Habend ir gehört	—
hab in hazz	hafs	5—14. hab in hafs
aber	aber	—
—	—	—
verfolgen	durchächtend	11. 13. 14. bettet auch
beleydigent	leydigent	9—14. beleydigent.
kinder	—	—
—	—	—
laßt scheinen	laßt scheinen.	—
und	und	—
bösen	bösen	—
—	—	—
—	unrechten	5—14. ungerechten
—	—	—
werd ir han.	—	—
daz	—	—
—	—	—
mer	mer	—
—	ethnici	—
—	—	—
syt ir	—	—
volkommen	volkommen	—
vwer vatter	—	—
volkommen	volkommen	—

Anlage 2. Die Abweichungen vom Codex Teplensis in

Cod. Tepl.

5. Bibel = 9 = 11.

Wan do si waren kumen zu Jerusalem si wurden enphangen von den kirchen und von den poten vnd von den alten vnd si derkundten in wie manige ding Got hat getan mit in. Wan auf stunden etlich von dem irtum der Phariseer di do gelaubten sprechend: Es gezimt in ze werden besnitten vnd zeverders (prae-cipue?) zehalden di e Moyses. Wan zesamen quamen di boten vnd di edelsten zesehen von disem wort. Do aber ein michel enczamsuchung geschach aufstunde Petrus sprach zu in: Man bruder ir wisset daz von alten tagen in uns erwelt Got durch meinen mund zehorn di haiden daz wort dez Ewangelij vnd ze globen. Vnd Got der derkant di herczen ain gezeug hat gegeben gebende in den heiligen Geist als wie vns vnd nichtz nicht vndergescheiden hat vnter vns vnd den im glauben rainigende ire herczen. Nu aber waz versucht er Got in

Vñ do sy warn kumen czu iherusalem sy wurden empfangen von der kirchen vñnd von den botten vnd von den öltern. sie verküntē wie manig ding got hat gethun mit inn. vñ etlich stunden auff von der ketzerey der gleichner die do gelaubten sprechend dz dise müssen beschnitten werden vnd gebieten (praecepere) das das gesetz moysi gehalten werde. Vñnd die botten vnd die alten die kamen zusammen zegesehen von disem wort. Vñnd ein gross frag ward. petrus stund auff vñ sprach zu in. Ir mann brüder ir wisst das got hat erwölt in vns von den alten tagen durch meinen mund die haiden zehören dz wort des ewangeliums vnd ze glauben. Vnd got der do erkant die hertzen der menschen der gab zeugknuss gebend in den heyligen geyst als auch vns. vñ er vndschied nit zwischen vns vñnd in. Reinigend ire hertzen mit dem glauben. Darum nu wz versucht ir den

act. 15, 4—12; 5. Bibel = Cod. 1404, 1. nicht = Cod. Tepl.

Cod. 1404.	11. Bibel.	1. Bibel.
<p>Vnd do sie waren komē zu iherusalem sie wurden empfangen von d' kirchen vñ von dē aposteln vñ von den alten. sie verkunten wie manig ding got gethan (hette) mit yn. vñ etlich stunden vff von d' ketzerey d' geleychssner die da glaubten sprechend. dz dise müssen besnytten werden vñ gebieten (praecepere) dz das gesetze moisi gehalten werde. Vñ die apostel vñ die alten kamen zusammen zu gesehen von disē wort. Vnd eyn gross frage wart. Petrus stundt vff vnd sprach zu in Ir man bruder ir wisst dz got hat erwelt in vns von den alten tagen dreh mynē mundt die heyden zu horen das wort des ewangeliums vn zu glauben. Vñ got d' da erkant die hertzen d' menschen gab gezugnisse gebend in dē heiligē geist als auch vns. vnd er vnderschiedet nit zwyschen vns vnd in. Reynigend ir hertzen mit dem glauben. Darumb nu versucht ir den</p>	<p>sonst gleich 5, Spalte 2.</p> <p>vnd etlich stunden auff v. d. ketzerey d. geleichssner. das dise müssen beschn. w. u. gebieten (praecepere) das das g. m. gehalten werden. vnd d. boten v. d. alten kamen zusammen v. ein grosse frag warde. petrus stund auff und</p> <p>auch uns.</p>	<p>v. d. eltern.</p> <p>wann etlich d. d. g. stuonden auff sagent von dem irrtum der phariseer wann es gezimpt sy ze beschneyden v. vorderlich (praecepere) zebehuetten die ee... vnd d. boten v. d. alten die kamen zusamen zesehen... wann do manig frag ward gemacht petrus stuond auff er sprach O man brüeder dz got hat er. welt in vns v. d. alten tagen durch.. die heyden zeheren.. der do erkant do erk. d. hertzen der m. der gab den gezeug gebent.. als auch vns. vnd er vnderschied nit zwischen vns vnd in ze gereinigen ir hertzen mit dem glauben. Dorumb nu wz versuoht ir</p>

Cod. Tepl.	5. Bibel = 9 = 11.
<p>zelegen den ioch auf di halsadern der iungern das noch vnsre veter noch wir haben mucht tragen? Sunder durch di gnad dez Her- ren Jhesu glauben wir werden behalten gleicherweiz wi die Wan al di menge swieg; vnd horten Barnaban vnd Paulum vorkun- digende.</p>	<p>herren zelegen das ioch auf den hals der iungern dz ewer vätter noch wir nit mochten tragen. Aber wir glauben das wir behal- ten werden durch die genad des herren ihesu als auch sie. vnd alle die mänig die schwig vnd hörten barnaban vnd paulum ver- künten.</p>

Cod. 1404.	11. Bibel.	1. Bibel.
<p>herren zu legen <i>dz ioch vff den halss der iungern das vwer vetter noch ir¹</i> (später corr.) <i>mochtiē getragē. Aber wir glauben dz wir behaltē werden durch die gnade des hern jhesu als auch sie. vnd alle menig swyg vñ horten barnabā vnd paulum verkunden.</i></p>	<p>sonst gleich 5.</p> <p><i>als auch sy.</i></p>	<p>den herren zelegen <i>daz i. auff den hals der i.: das ewwer vetter noch wir nit mochten getragen. wan wir gelauben zuo w. b. durch d. g. des h. j. als auch sy . . menig die schweig . . und paul erkunden.</i></p>

1) Das Pronomen war ausgelassen. Spätere Correctur unten auf der Seite giebt dafür *ir an.*

Die Essäer bei Philo.

Von

Dr. Paul Wendland.

Die nachfolgenden Bemerkungen gegen die Untersuchung von Ohle (Jahrb. f. prot. Theol. 2. und 3. Heft, 1887) zu veröffentlichen, bestimmt uns nicht etwa die Absicht, das Hauptresultat derselben bestreiten zu wollen, über das wir uns noch kein abschliessendes Urtheil erlauben, sondern einmal die Meinung, dass man einer sonst vielleicht guten Sache einen Dienst erweist, wenn man schlechte Gründe von ihr fernhält, sodann der Wunsch, dass die Erörterungen, die sich voraussichtlich an die Arbeit von Ohle anschliessen werden, vor allem von einem richtigen Verständniss des Berichtes bei Philo¹⁾ (Quod omnis probus liber §§ 12. 13) ausgehen mögen. Ohle begründet nämlich seine Ansicht, dass die Essäer bei Philo ein mit manchen Reminiscenzen an die historischen Essäer durchsetztes Phantasiebild eines christlichen Interpolators sind, der das christliche Mönchthum um die Wende des 4. Jahrhunderts in eine frühere Zeit reflectirte, mit Argumenten, die vor einer philologisch scharfen Interpretation des Philo nicht Stich halten.

Namentlich ist der Sinn von § 13 falsch verstanden. Mit unzweideutigen Worten wird dort gesagt, dass die

1) Der Bequemlichkeit halber citire ich unter Philo's Namen auch den von Ohle einem Interpolator zugeschriebenen Abschnitt.

Fürsten zum Theil in thierischer Roheit ihre Unterthanen (*τοὺς ὑπηκόους*, die Uebersetzung von Ohle S. 339 „loyale Bürger“ und 310 Anm. 1 vernachlässigt den Artikel) heerdenweise hingeschlachtet, zum Theil in tückischer Arglist unheilbares Uebel verursacht hätten, indem sie in allen Städten (*κατὰ πόλεις*) Denkmäler ihrer Gottlosigkeit und ihres Menschenhasses errichteten, dass aber keiner die Essäer eines Bösen auch nur hätte beschuldigen können. Ich gestehe, dass ich, bevor mir die Abhandlung von Ohle zu Gesicht kam, niemals aus dieser Stelle etwas von gegen die Essäer gerichteten Verfolgungen habe herauslesen können. Vielmehr heisst es von der 1. Classe der Fürsten ganz im Allgemeinen, dass sie ihre Unterthanen niedermetzelten, von der zweiten, dass sie in allen Städten gewüthet, während doch die Essäer nach der Angabe unseres Autors auf dem Lande in Dörfern lebten; und wenn die oben angeführte Deutung von *τοὺς ὑπηκόους* sprachlich unmöglich ist, so ist die Auskunft, dass der Interpolator, wenn er von Städten redet, aus der Rolle gefallen ist (S. 341, Anm.), mindestens sehr willkürlich. Setzen nicht ferner die Worte, dass Niemand die Essäer auch nur habe beschuldigen können, den stillschweigenden Gegensatz voraus, dass man sie noch viel weniger habe zur Strafe ziehen können? Und wenn unser Autor wirklich von Verfolgungen der Essäer reden würde, wäre es dann nicht — so fragen wir mit Ohle's eigenen Worten (S. 309) — auffallend, dass wir bei ihm auf die Fragen, „wie sie die Verfolgung ertragen haben“ und „warum man die Essäer verfolgte“ vergebens nach Antwort suchen — Fragen, die doch auch der angenommene christliche Fälscher unbeschadet seiner Mystifikation hätte beantworten können? Der Text des Philo giebt uns nicht das geringste Recht, ja er verbietet, von einem Leiden und Sterben (S. 307), von einer Verfolgung und einem Widerstand der Essäer (S. 310, 308), von ihrem endlichen grossartigsten Siege über die abscheulichsten und grausamsten Tyrannen (S. 308, 314, 338), von Essäern, die lebendig nach Schlächtermanier in Stücke gehauen werden (S. 314, 315, 325), zu

reden. Und wenn jene Machthaber nach unsers Autors Meinung überhaupt nicht gegen die Essäer wütheten, werden wir auch in dem Gedanken, dass die *δίκη* ihnen dasselbe Geschick, das sie andern bereitet hatten, auferlegte, keine specifisch christliche Idee (S. 340) erkennen. Man kann auch von dem Verfasser weder verlangen, dass er den Namen eines verfolgten Essäers nenne, um seiner Darstellung historisches Colorit zu geben (S. 311), noch dass er die verfolgten Essäer zu Hauptvertretern seiner Thesis mache (S. 315), wenn er von solchen gar nichts wusste; und auch den Namen eines der verfolgenden Fürsten zu nennen, hatte er keinen Anlass (S. 311), wenn deren Verfolgungen nicht gegen die Essäer selbst gerichtet waren. Auch das Argument wird hinfällig, dass, da bekanntlich die Essäer mit ihrem Leiden und Sterben die Beispiele eröffnen, hier offenbar jene (von Ohle S. 304 aufgestellte) Disposition durchbrochen wird, nach der wir die Essäer erst in der 2. Classe, etwa nach den Xanthiern erwarten (S. 307). Denn wenn die Essäer aufhören, die Märtyrer zu sein, zu denen sie Ohle gestempelt hat, so hatten sie auch keine Gelegenheit, die Verachtung des Todes und der Schmerzen wie ein Anaxarch und Zeno (S. 305) zu beweisen und konnten am passendsten mit den Magiern und Gymnosophisten (§ 11) als Vertreter eines philosophischen und tugendhaften Lebens (S. 307, Anm.) zusammengestellt werden.

Noch ärger ist der Schluss des § 13 von Ohle missverstanden worden. Als wir seine Uebersetzung: „Alle Welt wurde schliesslich durch die Kalokagathie dieser Männer besiegt und schloss sich ihnen an“ (S. 315, 342) zuerst lasen, glaubten wir, Ohle habe einen andern Text des Philo vor sich gehabt. Das sollen die Worte *πάντες δὲ ἀσθενέστεροι τῆς τῶν ἀνδρῶν καλοκαγαθίας γινόμενοι καθάπερ αὐτονόμοις καὶ ἐλευθέροις οὖσιν ἐκ φύσεως προσήρχησαν* bedeuten! *προσφέρεσθαι* hat nun aber niemals die Bedeutung von *συντίθεσθαι* „sich anschliessen“; es heisst nur „Jemandem irgend wie begegnen, sich verhalten“. Durch das zugesetzte *καθάπερ*, welches Ohle S. 327, Anm.

zu eng mit den Adjectiven verbunden, wird die ursprünglich concrete Bedeutung des Verbs in eine rein geistige Sphäre gerückt, und der Sinn der Stelle ist: Sie sahen die Essäer als wahrhaft (*ἐκ φύσεως*) autonom und frei an. Eine treffende Parallele finde ich in epist. ad Hebr. XII, 7: *ὡς υἱοῖς ὑμῖν προσφέρεται ὁ Θεός*. Es thut uns leid, durch diese einfache sprachliche Thatsache die schöne Illusion von einer dunkeln Anspielung auf eine Welteroberung (durch das Christenthum) S. 315 und die Hypothesen auf S. 342, 343 zerstören zu müssen.

Auch darin kann ich Ohle nicht beistimmen, dass der Verfasser des ersten Satzes von § 14 die dazwischen stehenden Essäer nicht gekannt haben kann (S. 313). Die Worte *τὰς ἐν τοῖς πλήθυσιν ἀρετάς*, die Ohle (S. 313, 314) nicht scharf genug gefasst hat, können nur Tugenden bezeichnen, die sich in der Gemeinschaft, in einem grösseren Vereine offenbaren. Sie enthalten, meines Erachtens, eine directe Hinweisung auf die Essäer, von denen ja nur als von einem Vereine, einem grösseren Ganzen, dessen einzelne Glieder nicht erwähnt werden, gehandelt wird. Auf die Magier und Gymnosophisten passen sie viel weniger, da diese gar nicht in engerer Gemeinschaft lebten und auch Philo, wie Ohle S. 325 hervorhebt, sie sich nur locker verbunden dachte. Freilich wird hiermit ein ziemlich schwerwiegendes Bedenken gegen Ohle's ganze Hypothese erhoben, da sich der erste Satz des § 14 nicht gut von dem Folgenden lösen und dem Interpolator zuschreiben lässt.

Auch gegen die Auffassung des Anfangs von § 12 *ἔστι δὲ καὶ ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία καλοκαγαθίας οὐκ ἄγνος, ἣν πολυανθρωποτάτου ἔθνους τῶν Ἰουδαίων οὐκ ὀλίγη μοῖρα νέμεται* muss ich Einspruch erheben. Nach Ohle's Ansicht (S. 335) „deutet schon die selbstständige Stellung Palästinas neben Syrien auf eine Zeit, wo die Provinz Syrien bereits getheilt war“. Im Gegentheil beweist der Umstand, dass der Artikel gemeinsam vor beide Ländernamen gesetzt ist und vor dem zweiten nicht wiederholt wird (*ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία*), dass zu der Zeit, wo unser Autor schrieb, beide Länder wohl ein Ganzes bilden konnten.

Ein arger Irrthum ist es ferner, wenn Ohle den Relativsatz nicht, wie man bisher allgemein that, auf Palästina und Syrien, sondern auf die *καλοκαγαθία* bezieht (S. 331). „Ein nicht geringer Theil des zahlreichen Volkes kultivirt die Kalokagathia“. Die Verbindung *χώραν νέμεσθαι* ist ebenso gewöhnlich und allgemein bekannt, wie *καλοκαγαθίαν νέμεσθαι* oder etwas Aehnliches unnachweisbar und ungriechisch ist. Sind nun in unserm Satze nicht die Juden im Allgemeinen, sondern die palästinensischen Juden bezeichnet, so ist nach meinem Gefühl durch das sogleich folgende *παρ' αὐτοῖς* (Winer Gr. des N. T. § 48 d) die Zugehörigkeit der Essäer in das Bereich dieser palästinensischen Juden so klar wie nur möglich ausgedrückt (S. 331).

Damit hätten wir eine Reihe der Anstösse, die Ohle bestimmt haben, §§ 12, 13 einen christlichen Fälscher zuzuschreiben, beseitigt. Ob auch die übrigen Argumente sich widerlegen lassen oder ob sie Gewicht genug besitzen, um die Annahme einer Interpolation wahrscheinlich zu machen, das ist eine Frage, die die nächste Zukunft entscheiden wird.

Nachschrift: Vorstehender Aufsatz wurde in dieser Form Anfang August 1887 eingesandt. Seitdem ist die Göttinger Dissertation von Ausfeld über die philonische Schrift und der Aufsatz von Hilgenfeld im neuesten Heft der Z. f. wiss. Theol. S. 69 ff. erschienen. Mit letzterem freue ich mich, in den meisten meiner Bemerkungen zusammenzutreffen. Ersterer weist nach, dass unsere Schrift eine mit jüdischem Firniss überzogene Compilation aus einer stoischen Abhandlung über das bekannte Paradoxon, dass der Weise frei sei, und vielleicht einer zweiten Schrift, welche die bürgerliche Freiheit erhob, ist. Ferner soll Philo nicht der Compiler sein wegen einiger abgeschmackter allegorischer Auslegungen, die eine ungeschickte Benutzung philonischer Stellen verrathen. Ja der Compiler soll überhaupt kein Jude sein (S. 57) wegen mancher im Munde eines Juden auffallenden Aeusserungen über Moses einerseits, die heidnischen Götter und die griechischen Weisen

andererseits. Aber ein Nichtjude im 1. Jahrh. n. Chr., wohl vertraut mit dem alten Testamente nicht nur, nein auch mit exegetischen Schriften Philo's, die sicher in ausserjüdischen Kreisen eben so wenig gelesen wurden wie die christlichen Apologien von ihren eigentlichen Adressaten, — das wäre eine ganz singuläre Erscheinung. Viel wahrscheinlicher ist es, dass wir es mit einem Vertreter des „denationalisirten Judenthums“ (Mommsen, Röm. Gesch. V, 493 ff.) zu thun haben, der, wie der Dichter des phokylideischen Gedichtes, den ausserjüdischen Anschauungen möglichst entgegenzukommen suchte. Ja selbst in der Echtheitsfrage wird erst nach einer gründlichen Untersuchung der Stellung Philo's zur heidnischen Religion, der Schrift *De providentia*, die Ausfeld consequenter Weise für unecht hält, endlich des Sprachgebrauchs das letzte Wort gesprochen werden können. Die Abweichungen jener allegorischen Auslegungen von philonischen Stellen beweisen nichts, da sich bei Philo die widersprechendsten Auslegungen derselben Bibelstelle finden, und ob jene Auslegungen abgeschmackter sind als viele andere, die man bei Philo liest, darüber lässt sich streiten. — Aber auch nach Ausfeld's Ansicht fällt die letzte Redaction unserer Schrift vor das Jahr 70 n. Chr., und der Abschnitt über die Essäer bleibt ein wichtiger zeitgenössischer Bericht über die Organisation dieser Secte.

Der Barnabasbrief,

neu untersucht

von

Daniel Völter,

ord. Professor der Theologie an der Universität und am lutherischen Seminar
zu Amsterdam.

Das Sendschreiben, das in der Ueberlieferung den Namen des Apostels Barnabas trägt, ist in mancher Beziehung wohl das merkwürdigste Stück unter den sogenannten apostolischen Vätern. Sowohl was seine Composition, als seinen Inhalt, als die Frage nach der Zeit seiner Entstehung betrifft, bietet der Brief des Auffallenden, Seltsamen und Räthselhaften genug. Hinsichtlich der Composition ist es viel weniger die inhaltliche und formelle Differenz zwischen dem ersten grossen Haupttheil und den vier bis fünf letzten Capiteln, was Schwierigkeiten macht, denn hier ist doch von einem Theil zum andern deutlich übergeleitet, vielmehr verbietet die Unordnung des ersten Haupttheils selbst, in welchem sehr verschiedenartige Ausführungen durcheinandergeworfen sind, von einer Disposition des Briefes zu reden.

Aber auch inhaltlich erregt der Brief nicht geringen Anstoss. Das gilt nicht blos von jenem auffallenden Urtheil über die Apostel des Herrn, das gilt überhaupt von seinem schroffen Antijudaismus, von seiner unhistorischen und willkürlichen Auffassung und Behandlung der Schrift, die sich theils in einseitiger Betonung einzelner Stellen,

theils in Vermengung von alttestamentlicher Schrift mit der in ihrem Bestand nur schwer zu controlirenden jüdischen Tradition, namentlich aber in allegorischer und typischer, vielfach sehr spitzfindiger Deutung derselben kundgiebt.

Was aber die Frage nach der Entstehungszeit des Briefes betrifft, so erscheinen die chronologischen Hinweise, die er enthält, theils allgemein und unbestimmt oder dunkel, theils schwer vereinbar.

Trotz alledem hat es an Bearbeitungen des Briefes nicht gefehlt. Gerade seine Schwierigkeit hat die Forschung angezogen. Allein so sehr dies auch die Einzelerklärung gefördert hat, im Ganzen ist damit dem Briefe der räthselhafte Charakter nicht abgestreift worden.

Es giebt zwar einige Resultate, die als allgemein angenommen betrachtet werden können. Dahin gehört die vom unapostolischen Inhalt aus erschlossene Erkenntniss, dass der Brief nicht von Barnabas, dem Reisebegleiter des Apostels Paulus, geschrieben sein könne, und das besonders auf den allegorischen Charakter des Briefes sich gründende Urtheil, dass er alexandrinischen Ursprungs sei. Ja, noch ein drittes, weit bedeutsameres Ergebniss scheint dahin gerechnet werden zu dürfen, nämlich das, dass der Brief ein einheitliches Ganzes sei. In all' den Verhandlungen der jüngsten Zeit, in denen der Barnabasbrief eine Rolle spielte, ist die Einheit desselben durchweg vorausgesetzt und A. Harnack¹⁾ erklärt geradezu in dieser Beziehung: „Eine erneute genaue Prüfung hat mich in der Einheit des Barnabasbriefes in seiner überlieferten Gestalt durchweg bestärkt. Die Dinge liegen meines Erachtens so klar, dass man auf eine detaillirte Beweisführung zur Zeit verzichten darf, bis sich ein Widerspruch erhebt.“ Uns hat eine Untersuchung des Briefes gerade zu entgegengesetzten Ergebnissen geführt und wir glauben, dass eben in dieser Beziehung die Dinge völlig klar liegen. Doch wie dem sei, eine neue Untersuchung des Briefes nach dieser Richtung wird Niemand auffallend finden im Hinblick auf die Thatsache,

1) Lehre der zwölf Apostel, Leipzig 1884, S. 82. (Proleg.)

dass namentlich die Composition des Briefes der Erklärung fortdauernd die grössten Schwierigkeiten verursacht und dass, seitdem der Brief überhaupt wissenschaftlich behandelt worden, bis in die neuere Zeit die Bestreitung der Einheit desselben immer wieder eine bedeutende, wenn auch nicht sehr glückliche Rolle gespielt hat.

Nachdem schon St. le Moynes¹⁾ wenigstens die Ursprünglichkeit der vier letzten Capitel in Zweifel gezogen, und Clericus²⁾ den Verdacht der Interpolation gegen den Brief überhaupt ausgesprochen, hat Daniel Schenkel³⁾ diese Frage zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gemacht. Er glaubte allein in den Capiteln I—VI, XIII, XIV, XVII den echten Brief des Apostels Barnabas erkennen zu sollen, während er die anderen Capitel auf Rechnung eines späteren heidenchristlichen Uebersetzers, eines übergetretenen Therapeuten setzen wollte. Hefele⁴⁾ hat dieser Hypothese eine Widerlegung angeeignet lassen. Dieselbe hat allgemein Beifall gefunden und ist auch von Schenkel selbst nicht angefochten worden. Wir können die Hefele'sche Widerlegung Schenkel's nicht ohne Weiteres zu der unserigen machen, da sie von der auch nach unserer Ansicht falschen Voraussetzung der Einheit des Briefes ausgeht, aber dass sie auf eine Reihe Unzuträglichkeiten der Schenkel'schen Hypothese aufmerksam gemacht, daran ist kein Zweifel. Wir möchten von uns aus dem Schenkel'schen Theilungsversuch gegenüber wenigstens die folgenden Fragen aufwerfen: Wie kann man in einem und demselben (nach Schenkel dem ursprünglichen) Brief Capitel IV, 6—8 und Capitel XIV zusammenstellen, wie kann man, was bei Schenkel damit nah' zusammenhängt, Capitel XIII von den Capiteln VII, VIII, XI, XII trennen wollen, wie kann man den Gegensatz zwischen Capitel I, speciell I, 7, sowie V, 3 einerseits und

1) *Varia sacra*, Lugd. Bat. 1685 (1694), II, p. 929.

2) *Historia eccles.*, Amstelodami 1716, p. 474.

3) Ueber den Brief des Barnabas, *Theol. Stud. und Krit.* 1837, III, p. 662—686.

4) *Theol. Quartalschrift* 1839, I, p. 60 ff.; *Sendschreiben des Apostels Barnabas*, Tüb. 1840, p. 196 ff.

Capitel XVII andererseits verkennen, wie kann man über den offenbaren Schlusscharakter von IV, 9—14, über die Kluft zwischen diesem Abschnitt und Capitel V, überhaupt über die ganz verschiedenartige Haltung der Capitel V und VI gegenüber den Capiteln I—III hinwegsehen?

Was in den Stücken, die Schenkel für Zusätze erklärt, auf einen Therapeuten als Verfasser führen soll, ist nicht einzusehen, ganz abgesehen davon, dass wir heutzutage von Therapeuten im historischen Sinne nicht mehr sprechen können. Hinsichtlich der Capitel XVIII—XXI aber sind wir mit Hefe davon überzeugt, dass jedenfalls die handschriftliche Ueberlieferung kein Zeugniß gegen ihre Ursprünglichkeit enthält, dass vielmehr die altlateinische Uebersetzung ganz ersichtlich sie weggelassen hat. Angriffe gegen die Integrität des Briefes liessen sich, nachdem Schenkel's Hypothese keinen Erfolg erzielt, längere Zeit nicht mehr vernehmen. Erst 1869 hat Müller¹⁾ wieder den ursprünglichen Zusammenhang der vier letzten Capitel mit dem ersten Theil bezweifeln und für eine nachträgliche Zuthat, wenn auch des ursprünglichen Briefschreibers selbst, erklären zu müssen geglaubt, worauf Heydecke 1874 wieder die Interpolationshypothese Schenkel's in umfassender Weise, aber mit wesentlich anderer Durchführung wieder aufgenommen hat²⁾.

Nach Heydecke besteht der ursprüngliche Brief aus den Capiteln I—III; XIII; XIV; XV, 1—7; XVI, 1. 2. 5—10; IV, 1—5. 10—14; XVII—XXI.

Diesen Brief habe der Apostel Barnabas im Jahre 70 oder 71 verfasst, um heidenchristliche Leser vor dem Judaismus zu warnen. Alles Weitere, namentlich auch die Versetzung von Capitel IV an seinen nunmehrigen Platz sei das Werk eines Heidenchristen aus den Jahren 119—122.

Auch dieser Versuch, den Brief zu theilen, hat keinen Beifall gefunden. Er ist trotz einzelner richtiger Beobachtungen ein verfehlter zu nennen. Zum Theil, nämlich in

1) Erklärung des Barnabasbriefes, Leipzig 1869, S. 344 ff.

2) *Dissertatio qua Barnabae epistola interpolata demonstratur*, Brunsvigae 1874.

Bezug auf Capitel XIII, XIV, XVII, gilt gegen Heydecke dasselbe, was wir oben gegen Schenkel vorgebracht haben. Speciell der Behauptung, dass der Verfasser des ursprünglichen Briefes das Programm verfolgt habe, über Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges zu reden, steht Capitel XVII direct im Wege. Auch die Hauptmerkmale, welche Heydecke zur Unterscheidung der beiden Brieftheile aufstellt, halten nicht Stand. Wenn Heydecke für die eingeschalteten Stücke einen heidenchristlichen Verfasser in Anspruch nimmt, den ursprünglichen Brief aber auf Barnabas zurückführt, so ist nicht bloß die letztere Behauptung insofern falsch, als die schroff antijudaistische Haltung des angeblich ursprünglichen Briefes auf Barnabas nicht passt, sondern sofern auch hier manches, speciell XVI, 7; III, 6 gleichfalls auf einen Heidenchristen hinweist. Ebenso verhält es sich mit der Behauptung, dass nur in den unechten Brieftheilen das jüdische Gesetz keine buchstäbliche Geltung habe: dagegen spricht jedenfalls Capitel XV. Und dass endlich nicht bloß in den interpolirten Stücken, sondern auch in den angeblich ursprünglichen spitzfindige Typologie getrieben wird, dafür ist Capitel XIII ein ausreichender Beweis.

So lässt sich also mit den Mitteln und in der Weise Heydecke's die Theilung des Barnabasbriefes nicht durchführen¹⁾. Aber der Misserfolg auch dieser jüngsten Hypothese kann von einer neuen Untersuchung des Briefes in derselben Richtung nicht abhalten. Klarer und verständlicher ist ja der Brief durch das Unglück jener Hypothesen nicht geworden. Vielmehr die in dem Briefe selbst liegende Aufforderung, die Schenkel und Heydecke zu ihrer Untersuchung geführt hat, besteht heute ungeschwächt fort. Und

1) Beiläufig sei hier erwähnt, dass Hilgenfeld (*Barnabae epistula*, Lipsiae 1877, p. XIX sq.) in Capitel IV die ursprüngliche Ordnung gestört findet und glaubt, dass IV, 1—6^a (δεῖ οὖν — συνέναι οὖν ὁφείλετε) anfänglich hinter IV, 6^b—9^a (ἔτι δὲ καὶ τοῦτο — περίφημα ὑμῶν) gestanden habe und aus Nachlässigkeit schon in sehr alter Zeit umstellt worden sei. Allein ich kann mich von der Nothwendigkeit dieser Annahme nicht überzeugen.

zu dieser Aufforderung von Innen ist in der allerjüngsten Zeit eine weitere von Aussen hinzugekommen durch die Auffindung der Lehre der zwölf Apostel. Denn diese Schrift steht mit einem grossen Theile des Barnabasbriefes in der allernähesten Beziehung. Die Klarlegung des Verwandtschaftsverhältnisses beider Schriften ist im gegenwärtigen Augenblicke zu einem vielumstrittenen Problem geworden, dessen Lösung für das Verständniss des Barnabasbriefes fast ebenso viel bedeutet wie für das Verständniss der Didache. Mit der Frage nach jenem Verwandtschaftsverhältniss steht aber die Frage nach der Einheit des Barnabasbriefes in engstem Zusammenhang.

Zuversichtlicher als je aber können wir heute insofern an eine Untersuchung des Briefes herantreten, als wir nunmehr durch Auffindung des Codex Sinaiticus und jüngst noch des Codex Constantinopolitanus für den originalen griechischen Text des ganzen Briefes auf festen Grund gestellt sind.

I. Capitel.

Kritische Untersuchung des Briefes nach seinen verschiedenen Bestandtheilen.

Einen verhältnissmässig sicheren Boden gewährt der Anfang des Briefes. Die Zusammengehörigkeit der ersten drei Capitel ist noch nie bestritten worden und wird sich auch nicht bestreiten lassen. Dies Urtheil gilt jedoch nur im Grossen und Ganzen. Es schliesst noch keineswegs die Behauptung in sich, dass auch im Einzelnen Alles in Ordnung sei. Vielmehr finden wir gleich im ersten Capitel einen ganz erheblichen Anstoss, nämlich § 6 in dem Satz: *τρία οὖν δόγματα ἐστὶ κυρίου* etc. Die verschiedenen Textesquellen weichen in der Ueberlieferung dieses Satzes von einander ab. Der Codex Sinaiticus hat: *τρία οὖν δόγματα ἐστὶν κυρίου· ζωὴ· πίστις ἐλπίς· ἀρχὴ καὶ τέλος ἡμῶν καὶ δικαιοσύνη κρίσεως ἀρχὴ καὶ τέλος ἀγάπη, εὐφροσύνη, καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργων ἐν δικαιοσύναις μαρτυρία*. Der Codex

Constantinopolitanus giebt die Lesart: *τρία οὖν δόγματά ἐστι κυρίου ζωῆς. ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν, καὶ δικαιοσύνη κρίσεως, ἀρχὴ καὶ τέλος, ἀγάπη εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργων δικαιοσύνης μαρτυρία*. Der Lateiner hat nur: *tres sunt ergo constitutiones domini: vitae spes, initium et consummatio*. Wie hat nun der ursprüngliche Text gelautet? Wir haben zur Wiederherstellung desselben vollkommen ausreichende Mittel. Abgesehen von den angeführten Textesquellen finden wir etwas weiter vorne im ersten Capitel des Barnabasbriefes (I, 4b) den mit unserer Stelle eng verwandten Satz: *ὅτι μεγάλη πίστις καὶ ἀγάπη ἐγκατοικεῖ ἐν ὑμῖν ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς αὐτοῦ*. Endlich berühren sich mit unserer Stelle sehr nahe die Worte Ignat. ad Eph. 14: *τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη*. Diese letztere Stelle steht zweifellos in verwandtschaftlicher Beziehung zu unserer Stelle und darf daher zur Reconstruction derselben benützt werden, gleichgiltig, auf welcher Seite die Abhängigkeit zu suchen ist. Zunächst sprechen nun sämtliche griechische Texteszeugen dafür, dass der Text des Lateiners unvollständig ist. Der Letztere gab offenbar nur den Anfang, der ihm wichtig und verständlich zugleich war. Die zweite Hälfte des Satzes liess er weg, sie wird ihm nicht klar gewesen sein, auch minder bedeutsam erschienen haben. Sodann stimmen alle anderen Texteszeugen gegenüber dem Codex Constantinopolitanus darin überein, dass das *ζωῆς* oder *ζωή* nicht mit *κυρίου* zu verbinden, sondern zum Folgenden zu ziehen ist, und zwar enthalten jener frühere Satz des Barnabasbriefes, sowie die altlateinische Uebersetzung ausreichende Beweise dafür, dass man *ζωῆς ἐλπίς* zu lesen hat. Jener frühere Satz des Barnabasbriefes, sowie die ignatianische Stelle geben ferner klar und deutlich an, wie unsere Stelle zu gliedern ist. Nach ihnen erscheint die *ζωή* als das Gut, welches das Christenthum verheisst und verbürgt, die *ζωῆς ἐλπίς* als das beherrschende Motiv des Christenstandes, als das, was sowohl zum Christwerden treibt, als im Christenthum erhält. Dem gegenüber re-

präsentiren die *πίστις* und die *ἀγάπη* Entwicklungsformen, in die sich die *ἐλπίς* umsetzt oder in denen sie sich ausprägt. Insofern ist die *ζωῆς ἐλπίς* als *ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν* zu bezeichnen, und zwar die *πίστις* als *ἀρχή*, als *τέλος* aber die *ἀγάπη*. Von da aus wird nun aber auch deutlich, dass in I, 6 das *δικαιοσύνη κρίσεως*, durch welches auch das folgende *ἀγάπη* etc. völlig unverständlich wird, zur corrigiren ist in *δικαιοσύνη πίστεως*. Zu dieser *δικαιοσύνη πίστεως* tritt die *ἀγάπη εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργων*, als die Bewährung der ersteren, ergänzend hinzu, so dass die letzten Worte: *ἐν δικαιοσύναις μαρτυρία* oder *δικαιοσύνη μαρτυρία* zu verändern sind in *δικαιοσύνης μαρτυρία*. Der Satz wird also ursprünglich gelautet haben: *τρία οὖν δόγματά ἐστι κυρίου· ζωῆς ἐλπίς ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν, καὶ δικαιοσύνη πίστεως ἀρχή, καὶ τέλος ἀγάπη εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργων, δικαιοσύνης μαρτυρία*. Verwirrung in die Sache dürfte hauptsächlich das doppelte *πίστεως* gebracht haben. Diese beiden *πίστεως* wird der Corrector nicht in's richtige Verhältniss zu einander haben setzen können. Vielleicht dass er auch für den Begriff *δικαιοσύνη πίστεως* kein Verständniss mehr hatte. Darum hat er das zweite *πίστεως* in *κρίσεως* verändert, womit freilich dem Satze sein klarer Sinn genommen war. Der Sinaiticus hat auch das erste *πίστεως* nicht, aber da ist es ausgelassen, und dafür unmittelbar vorher zwischen *ζωῇ* und *ἐλπίς πίστις* eingesetzt worden.

Damit, dass dieser Satz wieder auf seinen vermuthlich ursprünglichen Wortlaut gebracht und für sich verständlich geworden ist, sind nun aber noch keineswegs alle Schwierigkeiten beseitigt. Es fragt sich dann immer noch, wie ist er in dem Zusammenhange, in dem er sich befindet, zu verstehen? Wenn der Satz an der fraglichen Stelle einen Sinn haben soll, so bleibt nur die Annahme übrig, dass er die Gnosis, von der unmittelbar vorher die Rede war, nach ihrem Inhalt charakterisiren soll. Dann muss aber der Satz auch zu dem unmittelbar folgenden in eine entsprechende Beziehung gebracht werden, die keine andere

sein könnte, als die, dass die drei Glieder des eines Satzes den drei Gliedern des andern zur Seite gehen, dass Hoffnung des Lebens, Glaube, Liebe den drei in der göttlichen Offenbarung unterschiedenen Stufen entsprechen. Aber damit ist, wie wir glauben, jene Gnosis nicht nach ihrem wahren Wesen erklärt. Jene Gnosis soll ja eine über den Standpunkt des Glaubens hinausführende Erkenntniß sein. Das aber, was jener Satz besagt, ist bereits für den gewöhnlichen Gläubigen klar und verständlich, und wird ja auch geradezu weiter oben vom Briefschreiber als bereits vorhandener Besitz der Leser gerühmt. Daraus geht aber auch ganz unzweideutig hervor, was sich ja eigentlich von selbst versteht, dass sich jene drei Momente: Hoffnung des Lebens, Glaube, Liebe nicht auf drei verschiedene religiöse Entwicklungsstufen, eine vergangene, gegenwärtige und zukünftige, beziehen lassen, dass sie vielmehr auf einem und demselben Standpunkte, innerhalb einer und derselben Periode, nämlich der christlichen, die drei zusammengehörigen Momente religiösen Verhaltens bilden. So lässt sich also der Satz: *τρία οὖν δόγματα* etc. an der Stelle, an der er sich befindet, nicht verstehen und man wird genöthigt, ihn zu entfernen, da er überdies einen bestehenden Zusammenhang zerreisst. Das *ἐγνώρισε* am Anfang des folgenden Satzes knüpft unmittelbar an an das *τὴν γνῶσιν* des vorhergehenden. Der Satz *ἐγνώρισε γὰρ* etc. giebt die Erklärung darüber, was der Gegenstand dieser Gnosis sei. Ihr Gegenstand ist die Offenbarung Gottes, sofern dieselbe sagt, was einst war, aber nun vergangen ist und nicht mehr gilt, als auch was gegenwärtig besteht und Giltigkeit hat, als auch endlich — in den Anfängen wenigstens — was künftig noch werden und kommen soll. Auf diese Unterschiede in der göttlichen Offenbarung, unter welcher der Verfasser nur die Schrift Alten Testaments verstehen kann, soll man den Blick richten, sie soll man erkennen. Man darf also, will der Verfasser sagen, seinen christlichen Standpunkt nicht einfach nach dem Alten Testament in toto bemessen, denn dasselbe enthält zu einem guten Theil Aufschlüsse über das Vergangene, das nun einmal ver-

gangen ist. Vielmehr muss man auf das achten, was im Gegensatz zum Vergangenen, das den Grund seines Vergehens nur in sich selbst, d. h. im Widerspruch gegen den Willen Gottes tragen kann, in der göttlichen Offenbarung im Alten Testament als der giltige, in der Gegenwart realisirte oder in der Zukunft noch zur Ausführung kommende Wille Gottes verkündigt ist. Wenn der Verfasser (I, 7b) hinzufügt: *ὧν τὰ καθ' ἕκαστα βλέποντες ἐνεργοῦμενα, καθὼς ἐλάλησεν, ὀφείλομεν πλουσιώτερον καὶ ὑψηλότερον προσάγειν τῷ φόβῳ αὐτοῦ*, wenn er damit sagt, dass gerade die Gegenwart auf jene Unterschiede ein Licht werfe, sofern man jetzt gerade den Uebergang vom Einen zum Andern sich vollziehen sehen könne, so kann man dabei an nichts Anderes als an den Uebergang vom Judenthum zum Christenthum denken, so dass jenes also als das schon im Alten Testament für abgängig erklärte Vergangene, dieses als das ebenfalls schon im Alten Testament für gültig erklärte Gegenwärtige sich darstellen würde.

Ehe wir weiter gehen, müssen wir nun aber fragen: Wie ist der oben von uns ausgeschiedene Satz an unsere Stelle bzw. in den Brief überhaupt hereingekommen? Man wird dabei von jenem bereits erwähnten früheren Satz des ersten Capitels auszugehen haben. Dort ist bereits von der *ἐλπίς ζωῆς* und der daran sich anschliessenden *πίστις* und *ἀγάπη* die Rede, aber diese Begriffe selbst und die gegebene Bestimmung ihres Verhältnisses spielen hier nur eine verhältnissmässig untergeordnete Rolle, welche die Hauptausführung nicht weiter berührt. Dagegen wird ein späterer Leser diesen Satz bedeutungsvoll gefunden und aus ihm jenen anderen: *τρία οὖν δόγματά* etc. abgeleitet haben, den er wohl zunächst bloß als private Bemerkung an den Rand setzte, woher er dann beim Abschreiben in den Text selbst hereingekommen ist.

An das durch Ausscheidung jenes Satzes in seinem ursprünglichen Zusammenhange wiederhergestellte Capitel I schliessen sich nun, wie äusserlich so innerlich, die Capitel II und III an.

Die Erkenntniss des für die christliche Gegenwart giltigen Willens Gottes — so beginnt Capitel II — ist augenblicklich um so wichtiger, da in dieser bösen Zeit des Teufels verführerische Macht eine so grosse ist. Aber diese Erkenntniss ist auch möglich, denn dem rechten Glauben wird auch die Einsicht in die Offenbarung Gottes geschenkt werden. Der Einsichtige wird aber — und damit beginnt Capitel II das Thema in einem speciellen Punkte näher auszuführen — erkennen, dass Gott im Alten Testament bereits auf's Bestimmteste Brandopfer, Gaben und Rauchwerk verworfen und als rechtes Opfer einen Dienst des Herzens gefordert hat, und zwar im Hinblick auf das neue Gesetz Jesu Christi, das ohne zwingendes Joch ein Opfer haben sollte, nicht von Händen gemacht. Ebenso lässt sich — und das ist die Ausführung in Capitel III — erkennen, dass schon im Alten Testament Gott das Fasten in Sack und Asche verworfen und dafür eine fromme Gesinnung und gute Handlungsweise für das Gott wohlgefällige Fasten erklärt habe. Das Alles ist ein Beweis dafür, dass Gott im Voraus dafür besorgt war, dass das Volk, das er seinem Geliebten bereitet hat, am unverfälschten Glauben festhaltend, nicht den Proselyten gleich am jüdischen Gesetz scheitern möge.

Dieser Ausführung in den drei ersten Capiteln conform ist die Ausführung in IV, 1—8. Wie der Verfasser im Eingang von Capitel II betont, wie wichtig die Erkenntniss des für die Gegenwart giltigen Willens Gottes gerade in dieser bösen Zeit sei, so bringt er in Capitel IV auf's Neue ähnliche Ermahnungen und citirt zur Bekräftigung derselben, zum Beweis, dass eben jetzt die letzte böse Zeit gekommen sei und das letzte Aergerniss bevorstehe, ebenfalls als eine auf die Gegenwart sich beziehende Offenbarung Gottes die Weissagung aus dem siebenten Capitel des Danielbuches von den zehn Königreichen und dem kleinen König, von dem Thier mit den zehn grossen Hörnern und dem kleinen Horn. Nach dieser der Paränese dienenden Zwischenausführung nimmt er in IV, 6—8 seinen Hauptgedanken wieder auf, indem er an einem neuen Beispiel zeigt, dass Gott bereits

in der alttestamentlichen Offenbarung über das Judenthum hinaus auf die christliche Entwicklung hingeblickt habe. Auch der Bund vom Sinai, weist der Verfasser nach, ist nicht der giltige Bund, denn im A. T. selbst steht geschrieben, dass der Bund zerbrochen ward, womit eben auf den rechten Bund des geliebten Jesus hingewiesen wird, der in den Herzen der Gläubigen durch die Hoffnung versiegelt ist.

Nun folgt in IV, 9—14 ein Abschnitt, der entschieden Schlusscharakter hat. Man wundert sich, denselben mitten im Brief zu finden. In IV, 11 (Lasst uns geistlich werden, lasst uns ein vollkommener Tempel werden vor Gott) und in IV, 14 (Wenn ihr sehet, dass nach solchen Zeichen und Wundern, die geschehen sind in Israel, sie doch so verlassen wurden) scheint denn auch geradezu bereits Capitel XVI und in IV, 10 (Hassen wir völlig die Werke des bösen Wegs, cf. auch *φυλάσσειν τὰς ἐντολάς* in IV, 11) sogar die Ausführung über die zwei Wege in den Capiteln XVIII—XX vorausgesetzt zu sein. Mit dem vorhergehenden Stück IV, 1—8 steht der Abschnitt in keinerlei näherem Zusammenhang und es wird sich denn auch sofort zeigen lassen, dass er ursprünglich jedenfalls nicht unmittelbar auf IV, 1—8 gefolgt ist. Wir gehen zum Beweise dessen aus von V, 1—4. In V, 1 haben wir einen Begründungssatz. Man weiss aber bei seiner heutigen Stellung nicht, was er eigentlich begründen soll. Zu dem nächstvorhergehenden Stück IV, 9—14 hat er keinerlei Beziehung. Schliesst man dagegen V, 1—4 an IV, 8 an, so erhält der dort zuletzt angeführte Gedanke, dass Christus der Stifter eines neuen Bundes sei, die ihm fehlende Begründung. Glücklicher Weise haben wir zu dem Abschnitt IV, 6—8 eine parallele, zu einem guten Theil fast wörtlich übereinstimmende Ausführung in Capitel XIV, wo es sich ebenfalls um den Gedanken handelt, dass der sinaitische Bund gleich damals, als ihn Moses empfang, wieder vernichtet worden und wo nun der daran angehängte Gedanke, dass der Herr die Christen zu Erben des Bundes gemacht, sofort begründet wird durch das Leiden Christi. Das geschieht auch durch V, 1 ff.

Zur Herstellung des Zusammenhanges zwischen IV, 8 und V, 1 könnte man nun geneigt sein, einfach das in der Mitte liegende Stück IV, 9—14 aus dem Wege zu räumen. Man könnte mit Rücksicht auf den oben erwähnten Schlusscharakter des Abschnittes IV, 9—14 und wegen seiner Beziehung zu den Capiteln XVI und XVIII—XX ihn ohne Weiteres hinter diese Stücke stellen wollen. Allein diese Umstellung sofort vorzunehmen, wäre voreilig. Es hat sich uns dazu noch gar keine Möglichkeit eröffnet. Denn wir finden hinter den Capiteln XVI—XX keine Lücke, in die der Abschnitt hineinpassen würde und um etwa Capitel XXI zu entfernen, haben wir noch keinen Grund entdeckt. Ueberdies legt sich hier zunächst eine ganz andere Lösung nahe. Sehen wir V, 1 ff. genauer an, so muss V, 3 und 4 zweifellos mit V, 1 und 2 zusammengenommen werden. Denn im Zusammenhange von Capitel V erscheinen die Paragraphen V, 3. 4 als der nachdrückliche Abschluss der Paragraphen V, 1. 2, während sie sich dem Folgenden gegenüber als eine Grenze erweisen. In V, 5 wird über V, 3 und 4 zurück an V, 1 und 2 angeknüpft, aber diese Anknüpfung ist eine rein äusserliche und künstliche und dient zur Einführung eines ganz neuen Abschnittes, der bis VI, 19 oder vielmehr bis VII, 1 reicht. Denn VII, 1 bildet offenbar den Abschluss zu der vorhergehenden Ausführung und nimmt auf V, 3. 4 Bezug, wie der Anfang V, 5 an V, 1. 2 angeknüpft hatte. Mit VII, 2 beginnt aber eine neue Ausführung, die ebenfalls an V, 1. 2 anknüpft, so dass man daraus wohl abnehmen darf, dass sie ursprünglich nicht durch das lange Stück V, 5 bis VII, 1 von V, 1. 2 getrennt war. So wird schon hieraus wahrscheinlich, dass der Abschnitt V, 5 bis VII, 1 nachträglich interpolirt ist, und weiter legt sich die Vermuthung nahe, dass die isolirten Paragraphen V, 1—4, auf welche das Stück V, 5 bis VII, 1 in seinem Anfang und Schluss Bezug nimmt, vom Verfasser jenes Stückes aus ihrer Stellung hinter IV, 8 herausgehoben sind, damit er ungestört durch die Paragraphen IV, 9—14 daran seine Einschaltung anknüpfen konnte. Stellen wir daher die Paragraphen V, 1—4 zurück in die Mitte zwischen

IV, 8 und 9, so rechtfertigt sich diese Operation nicht blos durch den Zusammenhang zwischen IV, 8 und V, 1. 2, sondern auch durch den Zusammenhang zwischen V, 3. 4 und IV, 9—14, denn auch die Paragraphen V, 3. 4 haben, wie die Paragraphen IV, 9—14, offenbaren Schlusscharakter.

Zu dem Ergebniss, dass der Abschnitt V, 5 bis VII, 1 eine Einschaltung bildet, stimmt nun auch die Thatsache, dass der Abschnitt mit den übrigen Haupttheilen des Briefes inhaltlich in keiner näheren Beziehung steht.

Zuerst zählt der Verfasser in den Paragraphen 6—12 verschiedene, von überall her genommene Gründe auf, warum der Gottessohn im Fleisch erscheinen musste, sodann wird von V, 13 bis zum Schluss der Gedanke ausgeführt, der schon V, 6 an die Spitze gestellt ist, nämlich dass über das Erscheinen des Gottessohnes im Fleisch Alles vorausgeoffenbart ist. Dabei wird zunächst in den Paragraphen 13 und 14 nachgewiesen, dass das Leiden des Gottessohnes vorausgeoffenbart ist, was durch Citation von Ps. 119, 120; 22, 17; Jes. 50, 6. 7 geschieht. Die Fortsetzung der zuletzt angeführten Stelle leitet aber den Verfasser von diesem speciellen Thema ab und über zum Beweis, dass der Leidende nach der Schrift zugleich der Triumphirende ist (VI, 1—4), worauf der Verfasser (VI, 6 ff.) zu dem verlassenen Thema, der Vorausoffenbarung der Erscheinung im Fleisch und des Leidens, zurückkehrt. Dabei werden zunächst einige Psalm- und Jesajastellen angeführt und darauf folgt eine weitläufige, unendlich künstliche allegorische Auslegung von Ex. 33, 1. 3, worin der Verfasser wiederum die Erscheinung des Gottessohnes im Fleisch und die durch ihn bewirkte Neuschöpfung der Gläubigen vorausgeoffenbart findet, welch' letztere auch durch andere Stellen des Alten Testaments angedeutet sein soll, deren reicher Segen aber zum Theil erst in der Zeit der Vollendung den Gläubigen zu Theil werde.

Mit diesem Inhalt entfernt sich unser Abschnitt jedenfalls von dem Gedankengange der vier ersten Capitel, speciell der Capitel II, III, IV, in denen es sich um den an einzelnen Beispielen (Opfer, Fasten, Bund) erbrachten

Nachweis handelt, dass die religiösen Ansprüche und Institutionen des Judenthums mit dem im Alten Testament ausgedrückten Gotteswillen im Widerspruche stehen, d. h. von Gott schon im A. T. für nichtig und falsch erklärt sind, während dem göttlichen Willen das Christenthum nunmehr entspricht. Ebenso wenig aber hat unser Abschnitt eine Verwandtschaft mit den Capiteln IX, 1—6, X, XV, XVI, in welchen hinsichtlich der Beschneidung, der Speiseverbote, des Sabbaths, des Tempels derselbe Nachweis geführt wird, wie in den Capiteln II, III, IV. Auch mit der eigenartigen, in sich geschlossenen und für sich selbständigen, rein moralischen Ausführung der Capitel XVIII bis XX hat der Abschnitt V, 5 bis VII, 1 nichts zu thun. Dagegen handelt es sich in den Capiteln VII, VIII, XI, XII, XIII, XIV um eine jenem Abschnitt zum Theil verwandte allegorische und typische Erklärung alttestamentlicher Institutionen, Geschichten und Sprüche als Vorausoffenbarung und Vorausdarstellung christlicher Dinge. Aber doch bestehen auch zwischen diesen Capiteln und dem Abschnitt V, 5 bis VII, 1 starke Differenzen. In jenen Capiteln finden wir immer wieder den Ausdruck *τύπος* im Sinn von Vorbild (VII, 3. 7. 10. 11; VIII, 1; XII, 2. 5. 6. 10; XIII, 5), in unserem Abschnitt kommt der Ausdruck (VI, 13) nur einmal vor im Sinn von Gebilde. Nirgends sodann verlieren sich jene Capitel in eine so freie, dogmatisch-polemische Beweisführung, wie wir es in V, 5 ff. haben. Nirgends in jenen Capiteln haben wir eine solche des klaren Gedankenfortschritts ermangelnde, durch Zwischen- und Nebengedanken immer wieder unterbrochene, logisch vielfach gar nicht völlig durchgedachte, abgerissene und undurchsichtige Ausführung, wie in dem Abschnitt V, 5 bis VII, 1. Nirgends in jenen Capiteln finden wir eine gleiche eitle Geheimniss- und Wichtigthuerei wie in VI, 9. 10. In dieser Beziehung zeigt sich unser Abschnitt nur dem mit dem Vorhergehenden offenbar nicht zusammenhängenden Stück IX, 7—9 verwandt, dessen allegorischer Inhalt an Künstlichkeit der allegorischen Ausführung in Capitel VI gleichkommt und das aus diesen Gründen vielleicht (cf. das Nähere weiter

unten) auf denselben Verfasser zurückzuführen ist, wie der Abschnitt V, 5 bis VII, 1. Bezeichnend ist endlich überhaupt, dass gerade in diesem Abschnitt besonders viele Berührungen mit Stellen aus anderen Theilen des Briefes in die Augen fallen: cf. V, 5 mit VII, 2; V, 7 mit XIV, 6; V, 8 mit IV, 14; V, 11 mit XIV 5; VI, 5 mit IV, 6. 9, XVII, 1; VI, 7, VII, 1 mit III, 6, V, 1. 2, XI, 1; VI, 9. 10 (IX, 9) mit I, 2. 5, X, 1. 9—12; VI, 11 mit XVI, 8; VI, 11. 13. 14. 15 mit XVI, 6—8; VI, 17 mit XVI, 9; VI, 14 mit III, 6, XIII, 5 (IX, 2), VI, 19 mit XIII, 1. 6, XIV, 4. Sind diese Berührungen auch nicht alle gleichwerthig, so sind sie doch bedeutungsvoll. Dass sie sich gerade in diesem Abschnitt so zahlreich finden, erklärt sich von vornherein am besten durch die Annahme, dass dieser Abschnitt später eingefügt ist und dass sein Verfasser ihn mit einzelnen Reminiscenzen aus den verschiedenen älteren Abschnitten ausstattete, um ihn diesen gleichartig erscheinen zu lassen. So scheint sein Verfasser da, wo er in so gespreizter Weise von der Erkenntniss redet, namentlich die Stellen I, 2. 5, X, 1. 9—12 benützt und gesteigert zu haben. Ganz ersichtlich liegen sodann der zweiten Hälfte von Capitel VI Gedanken aus Capitel XVI zu Grunde, wo die Vorstellung von dem geistlichen Tempel Gottes in den Herzen der Christen viel tiefer im Zusammenhang des ganzen Capitels begründet ist und wo der Gedanke von der Sündenvergebung und der damit verbundenen Neuschöpfung viel harmloser, ungesuchter und ungekünstelter auftritt. Dieses letztere Urtheil wird man auch anwenden dürfen auf das Verhältniss von V, 7 und 11 zu XIV, 5 und 6.

Die Vergleichung des Inhalts des Abschnitts V, 5 bis VI, 19 bezw. VII, 1 mit dem Inhalte der übrigen Theile des Briefes ist also geeignet, das auf anderem Wege gewonnene Ergebniss, dass der Abschnitt eine Interpolation ist, zu bestätigen.

Wenn wir darum den Abschnitt V, 5 bis VII, 1 aus dem Zusammenhange des Briefes als spätere Zuthat ausscheiden, so rückt Capitel VII (von VII, 2 an) unmittelbar an den Schluss von Capitel IV heran, in das wir (zwischen

IV, 8 und 9) die Paragraphen V, 1—4 eingereiht haben. Capitel VII muss, wie wir bereits bemerkten, dem Capitel IV nahegestanden haben, da es in VII, 2 an V, 1. 2 anknüpft.

Capitel VII nun (von VII, 2 an) und das davon nicht zu trennende Capitel VIII können gleichfalls keine ursprünglichen Bestandtheile des Briefes sein. Die Art und Weise, wie VII, 2 an V, 1. 2 anzuknüpfen versucht wird, hat etwas Künstliches und Mühseliges, so dass man wohl sieht, dass die also eingeleiteten Capitel VII und VIII mit den früheren Ausführungen in Capitel I, II, III, IV ursprünglich ebenfalls nicht zusammengehören. Dies ergibt sich auch aus der Beobachtung, dass die Capitel VII und VIII inhaltlich einen ganz anderen Charakter tragen, als die Ausführungen der Capitel I—IV. In den Capiteln VII und VIII wird gezeigt, dass die Ceremonien des grossen Versöhnungstages und das Opfer der rothen Kuh Typen sind auf Christus, sein Leiden, seine Herrlichkeit und das von ihm gestiftete Reich. Diese Ausführung scheint nun allerdings zu dem in I, 7 aufgestellten Thema des Briefes zu passen. Man könnte sagen: Sofern jene Gebräuche eben nur Typen sind, gehören sie in der christlichen Zeit der Erfüllung zu dem Vergangenen, sofern sie aber auf das Christenthum hinweisen, enthalten sie die Offenbarung des Gegenwärtigen. Indess sieht, genau genommen, der Verfasser von Capitel VII und VIII jene Gebräuche nicht sowohl von dem Gesichtspunkte aus an, dass sie mit der Erscheinung des Christenthums ihre Bedeutung verloren haben und nun zum Vergangenen gehören, sondern allein von dem, dass man in ihnen eine Vorausoffenbarung des Christenthums hat. In jedem Fall aber kommt die Ausführung mit dem Thema in I, 7 in Conflict. Denn inwiefern jene Gebräuche zum Vergangenen gehören oder das Gegenwärtige typisch darstellen, wird hier erst nachträglich auf dem Standpunkte der christlichen Erfüllung erkennbar, während nach I, 7 (cf. *ἐγνώρισε* und *ὅν τὰ καθ' ἑκαστα βλέποντες ἐνεργούμενα καθὼς ἐλάλησεν*) Gott schon in der alttestamentlichen Offenbarung selbst gewisse Dinge ausdrücklich als Etwas, das nicht sein und darum vergehen

soll, bezeichnet haben muss. In der Ausführung, welche dem Thema in Capitel II, III, IV gegeben wird, wird denn auch gezeigt, dass Gott ausdrücklich schon im Alten Testament das jüdische Gesetz, zunächst speciell die Opfer, das Fasten, den Bund für abgethan, aufgehoben und ungiltig erklärt hat, während die Juden gegen den klar ausgesprochenen Gotteswillen daran festgehalten haben und noch daran festhalten. In diesem letzteren Gesichtspunkte liegt ein neuer durchgreifender Gegensatz zu den Capiteln VII und VIII, denn hier werden jene doch auch zum jüdischen Gesetz gehörenden Gebräuche als wirkliche Gottesordnungen aufgefasst, die gerade, damit sie ihren typischen Zweck erfüllten, in ihrer Buchstäblichkeit auszuführen waren.

Aus den angegebenen Gründen glauben wir auch die Capitel VII und VIII als Stücke betrachten zu müssen, die ursprünglich nicht mit den Capiteln I—IV zusammengehört haben, sondern erst nachträglich mit ihnen in Verbindung gebracht worden sind.

Eine Bestätigung dieser Annahme werden wir sofort erhalten durch die Untersuchung von Capitel IX.

Dieses Stück, in dem es sich um die Beschneidung handelt, lässt sich leicht in zwei Abschnitte theilen: IX, 1—6 und IX, 7—9. Was den ersten Abschnitt anbelangt, so haben wir hier ganz dieselbe Argumentation wie in den Capiteln I—IV. Die Beschneidung ist abgethan (*καταργεῖν* wie in II, 6), denn Gott selbst hat im Alten Testament mit aller Klarheit es ausgesprochen, dass er nicht die Beschneidung der Vorhaut, sondern die Beschneidung der Ohren und Herzen verlange. Die jüdische Beschneidung ist nicht etwa eine gottgeordnete, aber allegorisch zu deutende, typisch zu fassende Institution, sondern entspricht in keiner Weise dem göttlichen Willen, ist nur durch Verführung eines bösen Engels bei den Juden in Aufnahme gekommen. Der Abschnitt IX, 1—6 ist also von den vorhergehenden Capiteln VII und VIII zu trennen und diese Ablösung ist zugleich auszudehnen auf den zu Capitel IX überleitenden Vers VIII, 7. Derselbe hat zwar am Schluss

von Capitel VIII im Allgemeinen ganz wohl seinen Sinn, aber dass der Vers hier nicht seinen ursprünglichen Anschluss hat, lässt sich doch noch wohl erkennen, sofern das καὶ διὰ τοῦτο hier jedenfalls unerklärt bleibt. Dagegen gehört VIII, 7 auf's Engste zusammen mit Capitel IX. Denn wenn in VIII, 7 den Juden der Vorwurf gemacht wird, dass sie nicht hörten auf die Stimme des Herrn, so bringt Capitel IX dafür die mit γὰρ eingeleitete Begründung. Und wenn wir nun den Abschnitt VIII, 7 bis IX, 6 zu den verwandten Capiteln I—IV in Beziehung setzen, so ergibt sich der Anschluss in überraschender Weise. Wir haben die Paragraphen V, 1—4 wieder zurückgestellt an ihren früheren Platz zwischen IV, 8 und 9. Zwischen die Verse V, 1. 2, die den Schluss der von IV, 6 an laufenden Ausführung bilden und die Verse V, 3. 4, die nur bei ihrer Umstellung durch den Verfasser von V, 5 bis VII, 1 zu V, 1. 2 in so nahe Beziehung gebracht worden sind, tatsächlich aber vielmehr mit dem Schlussabschnitt IV, 9—14 zusammengehören, haben wir VIII, 7 bis IX, 6 einzuschalten. Dass hier ihr richtiger Platz ist, ergibt sich zur Evidenz.

In IV, 6—8 und V, 1 und 2 wird ausgeführt, dass der sinaitische Bund gleich damals, als er hätte aufgerichtet werden sollen, von Gott aufgehoben worden sei und dass dies schon im Hinblick auf den Bund geschehen sei, den Christus durch sein Leiden stiften sollte. Mit Bezug darauf sei zum Theil an Israel, zum Theil an uns (Christen) die Stelle Jesaja 53, 5. 7 geschrieben. Hieran schliesst sich haarscharf VIII, 7 an: „Darum ist es, da es so geschehen, uns zwar offenbar, jenen aber dunkel, weil sie nicht hörten auf die Stimme des Herrn.“ Weil das Leiden Christi Juden und Christen vorausgeoffenbart war, darum (διὰ τοῦτο) ist das Eintreten dieser Prophezeiung (οὕτως γινόμενα) den Christen offenbar, während der Unverstand der Juden unter diesen Umständen sich nur daraus erklären lässt, dass sie auf die Stimme des Herrn nicht gehört haben. Man beachte noch besonders, wie das ἡμῖν und ἐκείνοις in VIII, 7 genau dem ἃ μὲν πρὸς τὸν Ἰσραήλ, ἃ δὲ πρὸς

ἡμῶς entspricht und dass jene Gegenüberstellung von „jene“ und „wir“, von Juden und Christen ganz ebenso auch schon II, 9. 10; III, 3. 6; IV, 6. 7 sich findet. Dass die Stücke IV, 6—8 nebst V, 1 und 2 einerseits und VIII, 7 nebst IX, 1—6 andererseits ursprünglich in der That unmittelbar auf einander folgten, dafür hat man einen Beweis auch noch daran, dass an die Ausführung über den Bund ganz von selbst, ja mit einer gewissen Nothwendigkeit die Ausführung über die Beschneidung, das Zeichen des Bundes, sich anreihet. Der schlagendste Beweis für die Zusammengehörigkeit von V, 1. 2 und VIII, 7 liegt aber darin, dass gerade diesen beiden Stellen zusammen eine einzige Stelle des im Barnabasbrief vielbenützten Hebräerbriefes zu Grunde liegt, nämlich Hebr. IV, 2: καὶ γὰρ ἔσμεν εὐαγγελισμένοι καθ' ἅπερ κατέκρινον· ἀλλ' οὐκ ὠφέλησεν ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς ἐκείνους μὴ συνκεκρασμένος τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν. Davon ist die erste Hälfte in V, 1. 2, die zweite Hälfte in VIII, 7 wiedergegeben.

In dem Abschnitte VIII, 7 bis IX, 6 dürfte übrigens eine Stelle von späterer Hand eingeschoben sein, nämlich die beiden mittleren Sätzchen in IX, 6. Auf den Einwand, dass das jüdische Volk ja zur Versiegelung beschnitten sei, wird entgegnet: „Aber auch jeder Syrer und Araber und alle Götzenpriester. Gehören nun auch jene zu ihrem Bunde?“ Darauf wird dann noch einmal neu angesetzt: „Aber auch die Aegypter haben die Beschneidung.“ Warum, muss man fragen, sind die Aegypter nicht einfach neben die Syrer, Araber und die Götzenpriester gestellt, so dass dann auch auf sie die Frage sich beziehen würde: Gehören nun auch sie zu ihrem Bunde? Warum ist statt dessen nach der eben angeführten Frage neu ausgeholt? Nach unserem Dafürhalten lässt sich diese auffallende Thatsache nur durch die Annahme erklären, dass die Worte: „Aber auch die Aegypter sind beschnitten“, ursprünglich die einzige Entgegnung waren auf jenen Einwand, dass die Juden zur Versiegelung beschnitten seien. Die Aegypter zu nennen, lag ja auch am allernächsten. Zu dieser Anführung der Aegypter hat nun vermuthlich ein Späterer jene beiden

Sätzchen, von denen der erste eine zum guten Theil falsche Behauptung enthält, an den Rand gesetzt, um die von den Aegyptern her geschöpfte Entgegnung zu verstärken. Vom Rande sind die beiden Sätzchen dann in den Text gerathen und zwar ganz an die falsche Stelle. Sie sollten im Text nicht hinter die Worte: „Das Volk ist ja beschnitten zur Versiegelung“, sondern hinter die Worte: „Aber auch die Aegypter haben die Beschneidung“, gestellt werden. Denn eben das *ἐμπερίτομοί εἰσι*, nicht das *περιτέμνεται* — *εἰς σφραγίδα* muss ergänzt werden zu dem *ἀλλὰ καὶ πᾶς Σύρος καὶ Ἀραβ καὶ πάντες οἱ ἱερεῖς τῶν εἰδώλων*.

Was den Rest von Capitel IX, den Abschnitt IX, 7—9 betrifft, so steht derselbe mit dem ersten Theil in keinem rechten Zusammenhang. Er handelt allerdings auch von der Beschneidung. Aber schon an dem Umstand, dass IX, 7 ein ganz neuer Ansatz gemacht wird, lässt sich erkennen, dass wir es hier mit einer nachträglichen Zuthat zu thun haben. Und sodann ergibt sich diess zweifellos aus der verschiedenen Methode, sofern dort mit klaren Aussprüchen des alten Testaments, hier mit allegorischer und typischer Spielerei argumentirt wird und noch mehr aus dem verschiedenartigen Standpunkt, sofern derjenige, der in IX, 7—9 als den Urheber der Beschneidung den Abraham nennt und ihn dabei auf Christum hinblicken lässt, sicherlich nicht vorher gesagt hat, die Juden hätten bloss, durch einen bösen Engel verführt, die Beschneidung angenommen. Auch die Berufung am Schluss auf den, der das eingepflanzte Gnadengeschenk in die Leser gelegt hätte, sowie die Versicherung: „Niemand hat ein ächteres Wort von mir gelernt, aber ich weiss, dass ihr es werth seid“ zeigt, dass der Abschnitt nicht mit den Capiteln I—IV, VIII, 7—IX, 6 zusammengehören kann. Der Verfasser jener Stücke rühmt wohl auch die Geistesgaben seiner Leser (I, 2. 3. 5) und hebt auch die Wichtigkeit der Erkenntniss hervor (I, 5; IV, 6; V, 3), aber so gespreizt und eingebildet äussert er sich nirgends über seine Weisheit (I, 8). Der Verfasser von IX, 7—9 knüpft ja wohl mit diesen Aeusserungen an I, 2. 3. 5 an, aber das, was er daraus macht,

ist etwas total Anderes, als was wir dort finden. Ein solcher prahlerischer Ton wird, wie schon oben bemerkt wurde, auch sonst im Brief nirgends geführt, ausser in dem Abschnitt V, 5—VII, 1, auf dessen Verfasser wir darum auch das Stückchen IX, 7—9 zurückführen möchten. Auch die Allegorie und Typologie, die getrieben wird, scheint in diesen beiden Abschnitten (V, 3—VII, 1 und IX, 7—9) gesuchter und gekünstelter zu sein als in den anderen Brieftheilen. Mit den übrigen allegorisirenden und typologisirenden Stücken unseres Briefs, jedenfalls mit den Capiteln XI und XII, die aber wiederum mit den Capiteln VII, VIII, XIII zusammenzunehmen sein dürften, steht der Abschnitt IX, 7—9 auch insofern im Gegensatz, als die Worte im Beginn von Capitel XI: „Lasst uns aber untersuchen, ob dem Herrn daran gelegen war, voraus zu offenbaren über das Wasser und über das Kreuz“ beweisen, dass der Verfasser von Capitel XI den Abschnitt IX, 7—9, der ja ebenfalls einen Typus auf das Kreuz enthält, noch nicht im Brief vorgefunden hat.

In dem nun folgenden Capitel X handelt es sich im Allgemeinen um eine allegorische, d. h. moralische Deutung der mosaischen Speisegebote.

Ehe wir das Capitel einer Vergleichung mit den anderen Brieftheilen unterziehen, wollen wir es für sich genauer ins Auge fassen. Dabei entdecken wir, dass es in Wahrheit mehr enthält als seine Disposition eigentlich zulässt. Moses hat, das ist der grundlegende Gedanke, mit den drei, das Schwein, die Raubvögel und die unbeschuppten Fische treffenden Speiseverbotten drei moralische Lehrsätze aufstellen wollen, dieselben drei Lehrsätze, die in Psalm I, 1 der Geist dem David erschlossen hat. Drei Arten des Bösen werden genannt und durch die drei Classen der Schweine, der Raubvögel und der unbeschuppten Fische symbolisirt, und zwar geschieht dies ebenso X, 1—5 wie X, 9 ff. Wenn nun in X, 6. 7. 8 der Hase, die Hyäne, das Wiesel in ähnlich symbolisirender Weise eingeführt werden, so haben wir, da diese Thierarten X, 1 und X, 9 ff. nicht genannt sind und auch in die dort aufgeführten Classen sich

nicht einreihen lassen, hier offenbar eine nachträgliche Erweiterung des ursprünglichen Bestands. Der Schriftbeweis aus Psalm I, 1 reicht für diese drei weiteren Gebote gar nicht aus, fasst sie überhaupt nicht, sondern nur die drei ersten ins Auge, und gerade dieser Schriftbeweis ist der Nerv der ganzen Ausführung in Capitel X. Sind demnach die Paragraphen 6—8 interpolirt, so bilden andererseits die Paragraphen 1—5 und 9—12 ohne Zweifel einen Bestandtheil des ursprünglichen Briefs. In diesem (d. h. in den Capiteln I—IV, 8; V, 1. 2; VIII, 7—IX, 6) handelt es sich um die Erkenntniss, dass die wesentlichen Positionen und Elemente der jüdischen Religion, Opfer, Fasten, Bund, Beschneidung im geoffenbarten göttlichen Willen keine Begründung haben, sondern auf Verkennung dieses Willens beruhen, und in diese Argumentation reiht sich der in Capitel X geführte Nachweis unmittelbar ein, dass auch die jüdischen Speisegebote, so wie die Juden sie verstehen und befolgen, im Widerspruch stehen mit der Absicht dessen, der sie gab, d. h. Mose's beziehungsweise Gottes. Das Ziel des Verfassers ist also in Capitel X wie in all' den oben genannten Capiteln des ursprünglichen Briefs ganz und gar dasselbe: Die jüdische Religion hat den alttestamentlichen Gotteswillen nicht für sich, sondern positiv gegen sich. Die Annahme ist durchgehend nicht die, dass die jüdische Religion dem alttestamentlichen Gotteswillen nur unvollkommen entspreche, dass sie denselben nur in einer schwachen Abschattung zum Ausdruck bringe, die auf eine künftige Erfüllung weise, sondern sie entspricht dem göttlichen Willen überhaupt nicht und in keinerlei Weise. Ihre Ansprüche und Gebräuche sind theils von Gott ausdrücklich verworfen, theils offenbare Verdrehung des etwas ganz anderes fordernden göttlichen Willens. Dass das auch der Gedanke in Capitel X ist, beweist X, 9. Die Speisegesetze waren danach überhaupt nie buchstäblich gemeint, sondern von Hause aus geistig aufzufassen. Die Juden aber haben sie in der Lust ihres Fleisches geradezu verkehrt und vom Essen verstanden.

Bei gleichem Ziel sind nun aber doch die Mittel, mit

denen der Verfasser dasselbe zu erreichen sucht, verschieden. In den Capiteln II, III, IX kommt der Verfasser zu seinem Ziel, indem er einzelne prophetische Aussprüche des alten Testaments citirt und urgirt, welche gegen die jüdische Opfer-, Fasten- und Beschneidungspraxis gerichtet sind oder sich dagegen verwerthen lassen. In IV, 6—8, d. h. in Betreff des sinaitischen Bundes erreicht der Verfasser seinen Zweck dadurch, dass er der betreffenden Schriftstelle eine einseitige Deutung giebt, in Capitel X durch die Behauptung, dass die mosaischen Speisegebote von Hause aus allegorisch aufzufassen seien. Aber in all' diesen Stücken sucht der Verfasser seine Ansicht immer nicht rein subjectiv, sondern aus der Schrift zu erweisen, denn auch in Capitel X dient ihm eine Schriftstelle, nämlich Psalm I, 1 zur Begründung.

Für die Zugehörigkeit von Capitel X (ausgenommen die Paragraphen 6—8) zum ursprünglichen Brief lässt sich speciell auch noch darauf hinweisen, dass das *ἐν ἀρεταῖσιν* in X, 4 an das *ἐν ἀρεταῖσιν* in III, 6 erinnert, X, 12 aber an VIII, 7 beziehungsweise an VIII, 7 -IX, 6, wie überhaupt an die Gegenüberstellung von wir und jene in II, 9. 10; III, 3. 6; IV, 6; V, 2 (über XIII, 1 vgl. unten).

Fassen wir andererseits das Verhältniss von Capitel X zu den übrigen Theilen des Briefs ins Auge, so stimmt es allerdings mit den Capiteln XV und XVI hinsichtlich der Tendenz ebenso überein, wie mit den Capiteln I—IV, 8; V, 1. 2; VIII, 7—IX, 6 und wir werden denn auch noch sehen, dass jene beiden Capitel ebenfalls noch zum ursprünglichen Brief zu rechnen sind, dagegen zeigt sich Capitel X wie die ebengenannten von den übrigen Brieftheilen wesentlich verschieden. Mit dem Abschnitt V, 5 bis VII, 1 hat es der Tendenz und dem Inhalt nach lediglich nichts zu thun. Wir können uns dabei berufen auf das, was wir oben über diesen Abschnitt ausgeführt haben. In den Capiteln VII und VIII, mit denen sich die Capitel XI, XII, XIII, XIV aufs engste verwandt zeigen, handelt es sich zwar auch um künstliche Ausdeutung und Umdeu-

tung alttestamentlicher Gebote und Gebräuche, ähnlich wie in Capitel X, aber der Standpunkt ist doch hier und dort ein wesentlich verschiedener. In den Capiteln VII und VIII, wie auch in den Capiteln XI, XII, XIII (XIV) handelt es sich nicht um den Nachweis, dass dieses oder jenes alttestamentliche Gebot von Anfang an nicht buchstäblich, sondern ausschliesslich geistig hätte verstanden werden sollen und dass die buchstäbliche Auffassung eine fleischliche und sündhafte Verdrehung des göttlichen Willens gewesen sei, als vielmehr darum, zu zeigen, dass diese oder jene alttestamentlichen Aussprüche, Gebote, Gebräuche und Geschichten Voraussetzungen enthalten, Typen sind auf Christus, sein Leiden, seine Erlösung, sein Volk und sein Reich, wonach ihnen also gerade in ihrer buchstäblichen Bedeutung eine Geltung zukommt oder zugekommen ist, da sie nur so jene künftigen Dinge vorbildlich darstellen konnten. Dasselbe gilt von dem Abschnitt IX, 7—9.

Eher zeigt sich Capitel X, sofern die Deutung der Speisegebote auf einige moralische Vorschriften hinausläuft, mit der moralischen Ausführung über die zwei Wege in den Capiteln XVIII—XX verwandt. Einzelne Ausdrücke, wie das *οὐ κολληθήσῃ* (X, 3. 4), *κολλώμενος* (X, 5) und das *ἐν ὁδῷ ἁμαρτωλῶν* (X, 10), weniger das (*ἐν ἀπεραιουσύνῃ*) *περιπατοῦντες* (X, 4) erinnern an Barn. XIX, 1. 2. 6; XX, 1. Allein die Form und Tendenz von Capitel X ist doch eine total andere als die der Capitel XVIII—XX. Dort handelt es sich um den Nachweis, dass die Speisegebote nicht buchstäblich, sondern moralisch zu fassen seien, hier direkt um Aufstellung von Sittenregeln. Zur Aufklärung der Sache dient wohl die Beobachtung, dass die engste Berührung mit den Capiteln XVIII—XX die in Capitel X interpolirten Paragraphen 6—8 aufweisen, nicht nur sofern auch hier das *οὐ κολληθήσῃ* vorkommt, sondern sofern hier namentlich vor denselben groben Sünden der Unzucht, des Ehebruchs, des Knabenschändens und des Kinderabtreibens gewarnt wird (cf. X, 6—8 und XIX, 4. 5). Das lässt eher auf eine Verwandtschaft zwischen X, 6—8 und XVIII—XX schliessen und vermuthen, dass der Verfasser

von X, 6—8 identisch ist mit dem Verfasser der Capitel XVIII—XX. Dieser hätte dann Capitel X in seinem ursprünglichen Bestand (X, 1—5. 7—12) bereits vor sich gehabt und es theils überarbeitet, theils nachgeahmt. Das ἐν ὁδῷ ἀμαρτωλῶν ist denn auch in X, 10 original, sofern es hier einfach in einem Citat von Ps. I, 1 vorkommt. Zum Schluss haben wir noch einen speciellen Punkt aus Capitel X nach seinem Verhältniss zu verwandten Stellen zu untersuchen. Aus dem, was oben bereits über die Grundgedanken von Capitel X gesagt wurde, ersehen wir, dass hier in originaler Weise von *τρία δόγματα* die Rede ist. Die allegorische Deutung der mosaischen Speiseverbote führte den Verfasser nothwendig zur Unterlegung von *δόγματα* und die zur Rechtfertigung jener Deutung herbeigezogene Psalmstelle erklärt insbesondere die Dreizahl. Nun ist schon vorher an zwei anderen Stellen des Briefs I, 6 und IX, 7 ebenfalls von *τρία δόγματα* oder *τριῶν γραμμάτων δόγματα* die Rede, aber an keiner dieser Stellen erklärt sich in gleich einfacher Weise, wie der Verfasser zu dieser Aufstellung kommt. An beiden Stellen dürften die *τρία δόγματα* von Capitel X zum Muster genommen sein. Aber die Nachahmung ist namentlich IX, 7, wo von *τριῶν γραμμάτων δόγματα* die Rede ist, eine recht künstliche und gezwungene. Diese Beobachtung stimmt genau überein mit unserem bereits auf anderem Weg gewonnenen Ergebniss, dass wir I, 6 und IX, 7—9 als spätere Einschiebsel in den Brief anzusehen haben.

Gehen wir in unserer Untersuchung weiter, so haben wir in Capitel XI und XII Stücke, die nach Form und Inhalt unmittelbar zusammengehören. Es handelt sich darin um die Frage, inwiefern das alte Testament bereits allegorische oder typische Hinweise auf die Taufe und das Kreuz, beziehungsweise die Gottessohnschaft Jesu enthalte. Die beiden Capitel stimmen aufs genaueste hierin überein mit den Capiteln VII und VIII, in denen dieselbe Frage nach der Vorausoffenbarung des Christenthums im alten Testament in derselben Weise erörtert wird. Es findet sich denn auch XI, 9 statt „Leib“ der Ausdruck „Gefäss des

Geistes“, wie VII, 3 und ferner XII, 2. 5. 6. 10 der Ausdruck *τύπος* im Sinn von Vorbild wie VII, 3. (7.) 10. 11; VIII, 1. Was sodann Capitel XIII betrifft, so erinnert es sowohl durch seinen Inhalt im Allgemeinen, sofern es sich darin um die Frage handelt, ob die Juden oder die Christen das Volk des Bundes seien, als auch speciell durch die gleich im Anfang sich findende Gegenüberstellung von jenen und uns an die von uns zum ursprünglichen Brief gerechnete Ausführung IV, 6—8. Auch die *τελεία γνώσις* in XIII, 7 weist auf die Verheissung einer solchen in I, 5. Dennoch kann nur davon die Rede sein, dass ein Späterer Capitel XIII im Hinblick auf jene Theile des ursprünglichen Briefs geschrieben hat. Capitel XIII gehört vielmehr auf's engste zusammen mit den Capiteln VII, VIII, XI, XII, sofern wir hier ganz dieselbe nach Tendenz und Methode übereinstimmende typologische Ausführung finden (cf. auch hier den Ausdruck *τύπος* in XIII, 5). Jener Ausführung in Capitel IV gegenüber findet in Capitel XIII auch insofern ein bezeichnender Unterschied statt, als dort von zwei Bündnissen Gottes, von dem ersten wiederaufgehobenen sinaitischen und dem zweiten durch Jesus begründeten die Rede ist, während Capitel XIII nur von einem Bunde weiss, dessen Erben die Christen sind (XIII, 1 und 6). Ebendies ist auch die Vorstellung in Capitel XIV, das, wie wir sofort sehen werden, zum ursprünglichen Brief ebenfalls nicht gehört haben kann.

In Capitel XIV haben wir eine parallele Ausführung zu dem Abschnitt IV, 6—8, die zum Theil wörtlich mit derselben übereinstimmt, aber doch charakteristische Verschiedenheiten aufweist. Ueber das Verhältniss beider Abschnitte lässt sich unserer Ansicht nach mit Sicherheit entscheiden. In der ersten Ausführung heisst es IV, 8: Denn so spricht der Herr: Mose, Mose steig eilend hinab, denn dein Volk, das du aus Egyptenland ausgeführt, hat das Gesetz übertreten. Und Moses verstand und warf die zwei Tafeln aus seinen Händen u. s. w. In der zweiten Ausführung heisst es XIV, 3: Und es sprach der Herr zu Mose: Mose, Mose steig' eilend hinab, denn dein Volk

welches du ausgeführt aus Egyptenland, hat das Gesetz übertreten. Und Moses verstand, dass sie sich wiederum gegossene Bilder gemacht, und warf aus den Händen die Tafeln u. s. w. Die Sätze entsprechen einander ziemlich genau, namentlich findet sich das „und Moses verstand“, das *συνῆκεν* hier wie dort. Nun ist aber — von untergeordneten Differenzen abgesehen — eben der charakteristische Unterschied der, dass das *συνῆκεν* an beiden Stellen eine ganz verschiedene Beziehung hat. An der ersten Stelle bezieht es sich auf die vorhergehenden Worte Gottes und hat den Sinn: Moses verstand, was Gott mit diesen Worten sagen wollte, begriff den Sinn der von Gott gesprochenen Worte, nämlich, dass durch die Gesetzesübertretung der Juden der Bund wiederaufgehoben sei. An der zweiten Stelle bezieht sich das *συνῆκεν* auf den folgenden, an der ersten Stelle fehlenden Zusatz: dass sie sich wiederum gegossene Bilder gemacht. Diese in den Hauptzügen zum Theil wörtlich übereinstimmenden und doch wieder so charakteristisch verschiedenen Ausführungen in Capitel IV und XIV können unmöglich auf einen und denselben Verfasser zurückgehen, vielmehr haben wir es in dem einen Stück mit dem Original, in dem andern mit der Nachahmung eines Späteren zu thun. Dass aber die originale Ausführung in Capitel IV ist, das zeigt eben jener verschiedenartige Gebrauch des *συνῆκεν*. Der Sinn desselben liegt in Capitel IV nicht ohne Weiteres auf der Hand, darum ist in Capitel XIV jener Zusatz gemacht worden, der aber zu dem *συνῆκεν* gar nicht passt, da dasselbe nicht wahrnehmen, sondern verstehen bedeutet. Dass aber überhaupt hier in Capitel XIV die Ausführung IV, 6—8 wiederholt wird, das kann nur darin seinen Grund haben, dass ein Späterer die in Capitel IV gegebene Grundlage in seinem Sinn weiter ausführen wollte.

In IV, 6—8 und V, 1—2 ist noch angedeutet, dass der sinaitische Bund aufgehoben worden sei, damit Jesus durch sein Leiden einen neuen Bund begründe, wie schon Jes. 53, 5. 7 verkündigt worden. Dieser letztere Punkt ist es, den der Verfasser von Capitel XIV näher ausführen will. Er

will des Genaueren zeigen, inwiefern schon das alte Testament über die Vermittelung, die Art und die Bestimmung des neuen Bundes eine Vorausoffenbarung enthalte. In dieser Hinsicht zeigt sich Capitel XIV wesentlich verwandt mit den Capiteln VII, VIII, XI, XII, XIII. Mit dem letzteren Capitel hängt es ja aufs engste zusammen. Es ist die Fortsetzung und Ergänzung desselben (XIV, 1) und enthält dieselbe bereits besprochene Vorstellung von dem einen Bund Gottes und von den Christen als den Erben des Bundes (XIV, 1. 3. 4. 5). Wenn in Capitel XIV nicht ebenso durchweg Allegorie und Typik getrieben wird wie in jenen Capiteln, so kommt das eben daher, dass der Verfasser hier nicht frei arbeitet, sondern auf einer anderswoher (IV, 6—8; V, 1. 2) genommenen Grundlage weiterbaut.

Was Capitel XV betrifft, so fassen wir davon zunächst die Paragraphen 1—7 ins Auge. Es wird darin gezeigt, dass die Juden auch mit ihrer Sabbathfeier im Irrthum sind, während die Christen Recht haben, wenn sie diesen Tag nicht begehen (XV, 6). Wenn Gott den Sabbath zu heiligen befiehlt mit reinen Herzen und reinen Händen, und wenn es ferner heisst, dass Gott nach dem Sechstageswerk am siebenten Tag geruht und ihn geheiligt habe, so kann jenes Gebot nur in der Zeit der Vollendung befolgt werden, einmal weil erst dann alle Ungerechtigkeit vergangen und die Heiligung der Menschen eingetreten ist, und sodann, weil vor Gott ein Tag gleich tausend Jahren ist und also der siebente Tag nur das siebente Jahrtausend bezeichnen kann, das auf den 6000 Jahre umfassenden Weltlauf folgt. Sofern also hier wieder an einem neuen Beispiel gezeigt wird, dass die wesentlichen Elemente des jüdischen Religionsbetriebs auf Irrthum, auf Missverstand beruhen und sofern dieser Nachweis geführt wird mit Hilfe des Schriftworts selbst, wenn auch mit Hilfe einer zum Theil willkürlichen Verbindung und Deutung von Schriftstellen, reiht sich der Abschnitt XV, 1—7 unmittelbar an die bereits besprochenen Theile des ursprünglichen Briefs. Wir werden ihn hinter dem zuletzt dahin gerechneten Stück, nämlich hinter Capitel X einzureihen haben.

Zweifelhaft kann man sein, ob XV, 8. 9 ursprünglich mit XV, 1—7 zusammengehört. Derselbe Verfasser, der in XV, 1—7 ausführt, dass vor der Zeit der Vollendung oder dem siebenten Jahrtausend der Sabbath oder der siebente Tag nicht gefeiert werden könne, kann eigentlich in XV, 8. 9 nicht zugestehen, dass gegenwärtig schon die Feier des achten Tags, der doch in erster Linie die neue Welt bedeuten und erst in zweiter Linie der Erinnerung an Christi Auferstehung und Himmelfahrt gelten soll, möglich sei. Auch geht in XV, 8. 9 die in XV, 1—7 festgehaltene Rechnung, dass ein Tag gleich 1000 Jahren ist, in die Brüche, denn in XV, 8. 9 sind die Tage offenbar von ungleicher Grösse. Der siebente Tag, d. h. das siebente Jahrtausend, ist der Anfang des achten Tags. Der achte Tag aber ist nicht mehr bloss ein Jahrtausend, sondern die neue Welt überhaupt, nach welcher nichts mehr zu erwarten ist. Auch liesse sich sagen, dass der siebentägigen Woche entsprechend ursprünglich auch nur von sieben Tagen oder Jahrtausenden die Rede gewesen sein könne. Indess trotz dieser Einwendungen, die wir uns gemacht haben, halten wir es doch für überwiegend wahrscheinlich, dass XV, 8. 9 mit XV, 1—7 zusammengehört. Das erste Bedenken lässt sich jedenfalls aus dem Wege räumen. Die christliche Feier treffen die gegen die jüdische Sabbathfeier gerichteten Vorwürfe nicht. Die Christen kennen die Fehler derselben, feiern darum auch den achten Tag, in welchem sie zugleich den siebenten als den Anfang des achten feiern, nicht an sich, nicht als solchen, sondern als vorläufigen Gedenktag an die durch den achten Tag bezeichnete neue Welt. Auch behaupten sie nicht, dass sie diesen Tag „heiligen“, sondern es handelt sich bei ihnen nur um ein freudiges Begehen dieses Tages, das zugleich der That- sache der auf diesen Tag fallenden Auferstehung und Himmelfahrt Christi entspricht. Die beiden andern Ein- wendungen betreffen keine Widersprüche, sondern formelle Unzuträglichkeiten, die der Verfasser im Interesse der Rechtfertigung der christlichen Feier nicht vermeiden konnte.

Sehen wir Capitel XVI an, so ist zunächst zu constatiren,

dass die Paragraphen XVI, 3. 4 eine nachträgliche Einschaltung in dieses Capitel bilden. Diese Paragraphen unterbrechen in sinnloser Weise einen ganz regelrechten Zusammenhang. In XVI, 1. 2 wird ausgeführt, dass die Juden so sehr auf das Tempelgebäude gehofft hätten, als wäre es das wahrhaftige Haus Gottes, den sie daher auch fast wie die Heiden im Tempel verehrt hätten. Und doch habe der Herr selbst den Tempel abgethan, indem er im alten Testament ausdrücklich erklärt habe, dass man ihm ein irdisches Haus nicht bauen könne. Die Hoffnung der Juden sei darum auch, wie man (nämlich an der Zerstörung des Tempels) gesehen habe, eine vergebliche gewesen. Daran schliesst sich nun unmittelbar an Paragraph 5: Ebendas, dass der Tempel und das Volk dahingegeben werden soll, sei ebenfalls schon im alten Testament vorausgeoffenbart. Denn die Schrift sage u. s. w. Indem nun die Paragraphen 3 und 4 zwischen den Paragraphen 2 und 5 stehen, ist ganz offenbar der Zusammenhang, in welchem es sich gleichmässig um die Zerstörung des Tempels handelt, durchbrochen durch eine Einschaltung, welche von dem Wiederaufbau des Tempels redet. Es lässt sich aber auch noch auf einem anderen Wege nachweisen, dass die Paragraphen 3 und 4 nicht zum ursprünglichen Bestand von Capitel XVI gehören. Nachdem nämlich in den Paragraphen 1. 2. 5 von der Zerstörung des Tempels die Rede war, wird von Paragraph 6 an die Frage untersucht, ob es einen Tempel Gottes dennoch gebe. Schon dieser Gedankenabtheilung zufolge kann vor Paragraph 6 von einem bestehenden Tempel gar nicht die Rede gewesen sein. Dazu kommt, dass die Frage, ob es einen Tempel Gottes giebt, in XVI, 6 ff. dahin beantwortet wird, dass der rechte Tempel Gottes ein geistiger sei in den Herzen der Gläubigen. Diese Antwort steht aber in offenem Widerspruch mit den Paragraphen 3 und 4, denn hier ist der wiederaufzubauende Tempel nicht als ein geistiger, sondern als ein sinnlicher gedacht. Die *ὑπερέχεται τῶν ἐχθρῶν* können ja in keinem Fall die Christen sein, denn erstens ist nicht zu verstehen, inwiefern sie das sein sollen, und sodann lässt sich nicht

annehmen, dass ein Christ selbst die Christen als die Diener der Feinde der Juden, d. h. der Heiden, bezeichnet habe. Die Diener der Feinde sind vielmehr die Werkmeister und Werkleute. Weist dies schon darauf hin, dass ein irdischer Tempel gemeint sein muss, so ergibt sich das auch daraus, dass der Tempel ja nach dem Zusammenhang derselbe ist, den die Feinde zerstört haben. Der Tempel aber, den die Diener der Feinde an der Stelle des von den Feinden zerstörten jüdischen wieder aufbauen, wird als heidnischer gedacht werden müssen. Damit eben scheint dem Verfasser von XVI, 3. 4 die Verurtheilung des Tempels von Seiten Gottes ihren Höhepunkt erreicht zu haben. Indem der Verfasser seine Zuthat zwischen die Paragraphen 2 und 5 einfügt, giebt er dem Citat in XVI, 5 die Bedeutung, dass es diesen Uebergang des Tempels in heidnische Hände und heidnischen Gebrauch vorausverkündigt habe, eine Bedeutung, die aber offenbar nicht ursprünglich ist. Was nun die Frage betrifft, in welchem Verhältniss Capitel XVI zu den früheren Capiteln steht, so ist sein Zusammenhang mit den Capiteln I—IV; VIII, 7—IX, 6; X; XV unserer Ansicht nach ganz unzweideutig. Es vervollständigt die dort gegebenen Ausführungen über die jüdischen Opfer, das jüdischen Fasten, den jüdischen Bund, die jüdische Beschneidung, die jüdischen Speisegebote, den jüdischen Sabbath durch eine parallele Ausführung über den jüdischen Tempel. Gott hat den jüdischen Tempel im Alten Testament mit deutlichen durch die Geschichte bestätigten Aussprüchen verurtheilt. Wenn er dennoch von einem Tempel redet, der zuletzt herrlich gebaut werden soll im Namen des Herrn, so kann das nur der geistige Tempel in den Herzen der christlichen Gläubigen sein. Dabei ist noch speciell zu bemerken, dass, wie von den jüdischen Opfern in Capitel II und von der Beschneidung in Capitel IX gesagt ist, dass Gott sie abgethan habe (*καταργεῖν*), so hier dasselbe vom Tempel gesagt wird. Ebenso entspricht das *πλανώμενοι* in XVI, 1 dem *πλανωμένους* in II, 9 und dem *πεπλανήμεθα* in XV, 6, wie auch das *ἔλπισαν* in XVI, 1 an das *πεποίθασιν* in IX, 4 erinnert. Bemerkenswerth ist endlich auch,

dass, wie in IV, 3, so auch in XVI, 5 wahrscheinlich Henoch citirt wird.

Wenn wir andererseits in Capitel XVI, 6 die Einleitungsformel „Lasst uns untersuchen“ finden, ähnlich wie XI, 1; XIV, 1 und XIII, 1, so erklärt sich das daraus, dass der Verfasser der Capitel XI, XIII, XIV das Capitel XVI bereits vor sich gehabt hat. Ebenso ist das „Lernet“ (XVI, 2. 7. 8) von späteren Bearbeitern nachgeahmt.

Ist unser Ergebniss über Capitel XVI richtig, so ist es im Anschluss an Capitel XV hinter Capitel X einzureihen.

Was die folgenden Capitel betrifft, so kann zunächst jedenfalls Capitel XVII nicht zum ursprünglichen Brief gehören. Sofern in Capitel XVII vorausgesetzt wird, dass im Bisherigen bloss vom Vergangenen zu den Lesern geredet worden, während das Gegenwärtige und Zukünftige ihnen vorenthalten worden, da es in Gleichnissen verborgen liege, also zu hoch und schwer für sie sei, steht das Capitel in striktem Gegensatz zu dem ursprünglichen Brief. Der Verfasser des letzteren hält seine Leser (c. I) nicht nur für reif und geistbegnadet genug, um die volle Erkenntniss zu empfangen, sondern sagt auch ausdrücklich, dass er ihnen diese gebe und zwar hinsichtlich des Vergangenen, des Gegenwärtigen und Zukünftigen (cf. I, 5. 7; III, 6; IV, 1; V, 3. 4). Und wenn wir den ursprünglichen Brief im Einzelnen ansehen, so ist darin nicht bloss vom Vergangenen die Rede, d. h. von den religiösen Institutionen des Judenthums, die schon im alten Testament für ungültig erklärt worden sind, sondern auch vom Gegenwärtigen, d. h. von dem, was dem Judenthum gegenüber schon im alten Testament als der giltige, in der christlichen Gegenwart realisirte Gotteswille bezeichnet worden ist (cf. besonders II, 10; III, 3. 4. 5. 6; IV, 3—6. 8; V, 1. 2; VIII, 7; IX, 4; X, 1. 9. 10. 11. 12; XVI, 6 ff.), wie auch endlich vom Zukünftigen, d. h. von den Theilen der göttlichen Offenbarung, die sich auf die zukünftige Zeit der Vollendung beziehen (cf. XV). Wenn in Capitel XVII trotz dieses Gegensatzes deutlich auf einzelne Stellen des ursprünglichen Briefs Bezug genommen wird, so kann es nur von einem Späteren verfasst sein, der

diese Stellen sowohl als den ursprünglichen Brief überhaupt missverstanden. Davon werden wir noch weiter unten reden.

Ebensowenig als Capitel XVII können die unter sich zusammengehörigen Capitel XVIII—XX einen echten Bestandtheil des ursprünglichen Briefs gebildet haben. Hier handelt es sich nicht bloss um allgemeine moralische Schlussermahnungen, die man sich am Ende des Briefs ganz wohl gefallen lassen könnte, sondern um einen förmlichen zweiten Theil des Briefs, in welchem jener Gnosis, die in I, 5 und 7 verheissen und in den verschiedenen Capiteln des ursprünglichen Briefs entwickelt wird, eine andersartige Gnosis gegenübergestellt wird. Aber erstens verheisst der Verfasser des ursprünglichen Briefs I, 5. 7 seinen Lesern nur eine Art von Gnosis und zwar eine solche, mit der die in den Capiteln XVIII—XX entwickelte gar nichts zu thun hat, da diese letztere in Wahrheit gar keine Gnosis ist, sondern eine unter das Schema der zwei Wege des Lichts und der Finsterniss befasste Ansammlung moralischer Gebote und Verbote. Sodann aber repräsentiren diese Sittenregeln in den Capiteln XVIII—XX so sehr den Standpunkt der elementaren Moral, enthalten zudem Warnungen vor so niedrigen und gemeinen Lastern, dass diese Capitel sich auch darum nicht auf den Verfasser des ursprünglichen Briefs zurückführen lassen, da ja dieser bei seinen Lesern ein so hoch entwickeltes religiöses Leben voraussetzt, dass er sie nur noch zu einer über dem Glaubensstandpunkt liegenden Erkenntniss glaubt führen zu müssen. Von dem zuletzt angegebenen Gesichtspunkt aus erweisen sich die Capitel XVIII—XX als zusammengehörig mit Capitel XVII. Was endlich Capitel XXI betrifft, so kann es ebenfalls nicht zum ursprünglichen Brief gehören, wenn es sich gleich mit einzelnen Stellen desselben berührt (XXI, 1. 5. 6. 8. 9 mit I, 8; II, 1—3; IV, 1). Denn Capitel XXI nimmt ja bereits in Paragraph I ganz deutlich auf die Capitel XVIII—XX Rücksicht. So könnte man es darum, wie auch seiner Stellung wegen als den vom Verfasser der Capitel XVIII bis XX herrührenden Schluss ansehen. Indess dürfte auch das nicht richtig sein, denn Capitel XXI zeigt sich auch

noch mit einer anderen Gruppe von Stücken verwandt, nämlich mit den Capiteln VII, VIII, XI, XII, XIII, XIV. Nicht nur dass der *κύριος δόξης* (XXI, 9) an den *βασιλεὺς δόξης* (XI, 5) und an die *δόξα Ἰησοῦ* (XII, 7) erinnert, wir finden hier auch den Begriff *βασιλεία (θεοῦ)*, dem wir auch in jenen Capiteln (VII, 11; VIII, 5. 6, sonst nur IV, 13) mehrfach begegnen. Namentlich aber wird hier (XXI, 8) auch die Redensart *σκεῦος (τοῦ πνεύματος)* = Leib angewendet, was wir sonst nur in jenen Capiteln antreffen (VII, 3; XI, 9). Mit diesen Capiteln VII, VIII etc. hat aber der Abschnitt XVII—XX lediglich keine Verwandtschaft. Der Verfasser jener Capitel will seinen Lesern echte Gnosis geben, will sie erkennen lassen, wie im Alten Testament schon das Gegenwärtige, d. h. das Christenthum typisch vorausgeoffenbart ist. Die Capitel XVII—XX befinden sich also zu jenen Capiteln der Form, dem Inhalt, dem Niveau nach in demselben Gegensatz, in dem sie sich zum ursprünglichen Brief befinden. Wenn nun Capitel XXI auf XVIII bis XX Rücksicht nimmt und doch nicht mit diesen Capiteln, sondern mit den Capiteln VII, VIII, XI, XII, XIV in den Brief hereingekommen ist, so müssen sich die Capitel XVIII bis XX, beziehungsweise XVII—XX, schon vorher im Brief befunden haben.

Was ist nun der Schluss des ursprünglichen Briefs gewesen? Wir haben oben V, 1—4 zwischen IV, 8 und 9 gestellt und gesehen, dass die Paragraphen V, 1. 2 den Abschnitt IV, 6—8 vollenden, während die Paragraphen V, 3. 4 sich mit IV, 9—14 verwandt zeigen, sofern beiden Stücken gleichmässig Schlusscharakter zukommt. Hinter IV, 6—8 u. V, 1. 2 haben wir dann VIII, 7 u. IX, 6, ferner X, 1—5. 9—12, XV, XVI (ausser §§ 3. 4) als Bestandtheile des ursprünglichen Briefs einreihen müssen. Sind nun vielleicht die Paragraphen V, 3. 4. IV, 9—14 der echte Schluss des ursprünglichen Briefs? Diese Frage dürfte nicht ohne Weiteres zu bejahen sein. Jene Paragraphen haben zwar gleichmässig Schlusscharakter, aber innerhalb derselben ist noch deutlich ein Einschnitt zu bemerken. Man wird V, 3. 4 und IV, 9^a (— *περίψημα ὑμῶν*) zusammennehmen müssen.

In IV, 9^a haben wir einen Vers, hinter dem man nichts mehr erwarten sollte, und es besteht denn auch zwischen IV, 9^a und IV, 9^b thatsächlich kein Zusammenhang. So dürfte also IV, 9^b—14 erst später zu V, 3. 4 und IV, 9^a hinzugekommen sein, und dass IV, 9^b 14 nicht zum ursprünglichen Brief gehört, geht auch daraus hervor, dass in IV, 10, wie schon früher gezeigt wurde, bereits auch auf die Capitel XVIII—XX Rücksicht genommen zu sein scheint.

Dass wir aber in den Paragraphen V, 3. 4 und IV, 9^a den ursprünglichen auf Capitel XVI folgenden Schluss des Originalberichtes haben, dürfte sich in der That noch beweisen lassen. Diese Paragraphen haben eine merkwürdige Aehnlichkeit mit den Paragraphen XVII, 1. 2, die im heutigen Briefe auf Capitel XVI folgen. Der Paragraph XVII, 1: „So weit es ging, nach Vermögen und in Einfalt euch aufzuklären, diesem meinem Wunsch gemäss hofft meine Seele, dass ich nichts übergangen habe von dem, was das Heil betrifft“, erinnert an IV, 9^a: „Da ich aber viel schreiben wollte, nicht als Lehrer, sondern wie sich's ziemt für einen, der gern von dem, was wir haben, nichts übergehen möchte, habe ich mich beflissen, zu schreiben als euer Auskehricht.“ Ebenso steht der Paragraph XVII, 2: „Denn wenn ich vom Gegenwärtigen oder Zukünftigen euch schriebe, würdet ihrs nicht verstehen, weil es in Gleichnissen verborgen liegt“, in einer nicht zu verkennenden Beziehung zu V, 3. 4: „Darum sollen wir übersehr danken dem Herrn, dass er uns sowohl das Vergangene kundgethan als im Gegenwärtigen uns unterwiesen hat und wir auch in Betreff des Zukünftigen nicht unverständlich sind u. s. w.“

Dass dabei freilich eine Differenz obwaltet, haben wir schon oben gesehen, aber das thut der Thatsache der Beziehung keinen Eintrag. Wie aber Capitel XVII zu V, 3. 4 in Beziehung steht, so ist dies auch mit den Capiteln XVIII bis XX der Fall. Ist in V, 3. 4 kurz vom Wege der Gerechtigkeit die Rede, dem der Weg der Finsterniss gegenübersteht, so haben wir in den Capiteln XVIII—XX eine breite Ausführung, der das Schema der beiden Wege des Lichts und der Finsterniss zu Grunde liegt. Neben

dieser Verwandtschaft ist nun aber auch hier eine bedeutende Verschiedenheit zu constatiren. In V, 4 nämlich ist, wenn man den vorhergehenden, das Programm des ursprünglichen Briefes in sich befassenden Paragraphen V, 3 in's Auge fasst, der Unterschied der beiden Wege doch wesentlich ein religionsgeschichtlicher, der Unterschied zwischen der jüdischen von Gott selbst verurtheilten und der christlichen von Gott selbst als wohlgefällig erklärten Gottesverehrung, ein Unterschied, der eben auf Grund der Offenbarung Gottes klar sich erkennen lässt. In den Capiteln XVIII—XX dagegen ist der Unterschied der beiden Wege im Grunde ein rein moralischer, wesentlich eben der Unterschied zwischen gut und böse.

Wie in Capitel XVII, so haben wir also auch in den Capiteln XVIII—XX eine Bezugnahme auf V, 3. 4, der eine unrichtige Auffassung dieser Verse zu Grunde liegt. Diese Thatsache ist nun mit aller Wahrscheinlichkeit auf die folgende Weise zu erklären.

Am Schlusse des ursprünglichen Briefes hinter Capitel XVI standen anfänglich die Paragraphen V, 3. 4 und IV, 9^a. Von diesen Paragraphen, speciell von der in V, 4 gegebenen Gegenüberstellung des Weges der Gerechtigkeit und des Weges der Finsterniss hat nun ein Späterer, der V, 4 in moralischem Sinne verstand, Anlass genommen, um dem Briefe eine längere, unter das Schema der zwei Wege befasste moralische Ausführung anzuhängen. Ehe nun aber diese so völlig andersgeartete Ausführung dem ursprünglichen Briefe als zweiter Theil beigefügt wurde, musste dem ersteren ein Abschluss gegeben werden. Da er den ursprünglichen nicht hinter Capitel XVI lassen, sondern hinter seine eigene Ausführung an das Ende des ganzen Briefes stellen wollte, so setzte er hinter Capitel XVI einen Schluss, der nach dem Muster des ursprünglichen, d. h. der Paragraphen V, 3. 4 und IV, 9^a entworfen ist. So entstanden die Paragraphen XVII, 1. 2. Wenn dieselben einen Gegensatz bilden zu V, 3. 4 beziehungsweise zum ursprünglichen Briefe überhaupt, so ist dieser Gegensatz kein beabsichtigter. Der Verfasser von XVII, 1. 2 zweifelt nicht, dass Gott das

Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige geoffenbart habe und dass man dafür Gott danken müsse. Dagegen begreift er nicht, dass der ursprüngliche Brief die Leser auch den für die Gegenwart und die Zukunft giltigen Gotteswillen erkennen lassen wollte und meint vielmehr, der ursprüngliche Brief, sofern er sich, wenn auch polemischer Weise, mit den jüdischen Institutionen beschäftige, handle bloß vom Vergangenen. So kommt er zu jener an V, 3. 4 und IV, 9^a sich anlehnenden und doch so wesentlich anders lautenden Erklärung von XVII, 1. 2, für deren Verständniss noch zu beachten ist, dass der Verfasser (cf. auch XVIII bis XX) im Gegensatz zum Verfasser des ursprünglichen Briefes an Leser denkt, die zum Theil jedenfalls auf einer sehr niedrigen Stufe geistiger und religiös-sittlicher Entwicklung stehen.

An XVII, 1. 2. hat dann der Uebersetzer seine moralische Ausführung über die zwei Wege in XVIII—XX gereiht, und daran den ursprünglichen Schluss V, 3. 4 und IV, 9^a gehängt, welchen er durch IV, 9^b—14 erweiterte. Auf diese Weise sind die Paragraphen V, 3. 4 und IV, 9^a mit den Paragraphen IV, 9^b—14 zusammengekommen, und dass speciell die letzteren wirklich, ehe sie an ihren heutigen Platz im Briefe kamen, einmal am Schluss der Ausführung über die beiden Wege standen, wird durch die Beobachtung wahrscheinlich, dass der Schlussabschnitt der *διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, welche in ihrem ersten Theile eine den Capiteln XVIII—XX nahe verwandte Ausführung über die zwei Wege enthält, mit den Paragraphen IV, 9^b—14 einige Sätze zum Theil wörtlich gemein hat. Von diesem ihrem Platze hinter Capitel XX sind dann die Paragraphen V, 3. 4, IV, 9^a und IV, 9^b—14 weggerückt worden durch den Verfasser der Capitel VII, VIII, XI, XII, XIII, XIV, da er an ihre Stelle einen eigenen, auf die von ihm in's Auge gefassten Leser berechneten Schluss setzen wollte. Er stellte nun die Paragraphen V, 3. 4; IV, 9^a; IV, 9^b—14 hinter die auf IV, 8 folgenden Paragraphen V, 1. 2, an die er seine Einschaltung angeknüpft hatte. Ein noch späterer Uebersetzer endlich, der Verfasser des Ab-

schnittes V, 5 bis VII, 1 hat dann, wie wir sahen, V, 1—4 aus ihrer Stellung hinter IV, 8 herausgenommen und hinter IV, 14 gesetzt, um seine eigene Ausführung bequemer daran anknüpfen zu können. Dass dieser Uebersarbeiter später ist als der Verfasser der Capitel VII, VIII, XI, XII, XIII, XIV, geht deutlich daraus hervor, dass der letztere, wie Capitel XIV beweist, die Stücke IV, 6—8 und V, 1. 2 noch zusammenhängend vor sich gehabt hat.

Um hier noch kurz die Ergebnisse dieser Untersuchung zusammenzufassen, so haben wir die folgenden Bestandtheile im Barnabasbrief zu unterscheiden:

A. Der ursprüngliche Brief: I, 1—5. 7. 8; II; III; IV, 1—8; V, 1. 2; VIII, 7 bis IX, 6 (die beiden mittleren Sätzchen in IX, 6 ausgenommen); X, 1—5. 9. 12; XV; XVI, 1. 2. 5—10; V, 3. 4. IV, 9^a.

B. Der erste Uebersarbeiter fügte in Capitel X die Paragraphen 6—8 und zwischen Capitel XVI und V, 3. 4, IV, 9^a die Capitel XVII—XX ein, und hing an die hinter Capitel XX gestellten Paragraphen V, 3. 4. IV, 9^a noch IV, 9^b—14 an.

C. In den also überarbeiteten Brief fügte der zweite Uebersarbeiter die Capitel VII, 2—11, VIII, 4—6, XI, XII, XIII, XIV und endlich XXI an die Stelle von V, 3. 4. IV, 9^a und IV, 9^b—14, welche Stücke er nun vorne unmittelbar hinter den an IV, 8 anschliessenden Paragraphen V, 1. 2 unterbrachte.

D. Der dritte Uebersarbeiter nahm die Paragraphen V, 1—4 aus ihrer Stellung hinter IV, 8 heraus und versetzte sie hinter IV, 14, um daran den Abschnitt V, 5 bis VII, 1 anhängen zu können. Vermuthlich derselbe Uebersarbeiter fügte zu IX, 1—6 die Paragraphen IX, 7—9.

E. Unentschieden bleibt der Ursprung von I, 6, der beiden mittleren Sätzchen in IX, 6 und XVI, 3. 4.

Zur Exegese der Pastoralbriefe.

Von

Lic. theol. **Henri Bois**

in Montauban.

Diese kritischen Bemerkungen über die Pastoralbriefe sind fast ausnahmslos Textveränderungen, meines Erachtens Textverbesserungen. Vielleicht wird diese Conjecturarbeit manchem Leser auffallend dünken. Die Conjectural-Methode, welche in der classischen Philologie mit unbestrittenem Rechte geübt wird, und welche gelehrte Männer wie Cobet, Madvig, Dobree, Heimsoeth, Weil u. s. w. gerechtfertigt haben, ist zwar auf die Apokryphen des A. T. und auf das A. T. selbst angewandt worden, ist aber den Auslegern des N. T. fast durchaus fremd geblieben. Es scheint der Mehrzahl der Ausleger noch nicht gelungen zu sein, sich des alten Vorurtheils zu entledigen, welches jetzt entschieden aus der classischen Philologie verbannt ist, wonach man um keinen Preis etwas in den Text aufnehmen soll, das nicht wenigstens in einer Handschrift vorkommt. Man ist dabei stehen geblieben, wo Lachmann stand, der es für ein eiteles Unternehmen hielt, den ursprünglichen Text wieder auffinden zu wollen, es für fruchtlos erklärte, zwischen den verschiedenen Lesarten nach inneren subjectiven Gründen zu wählen, und keinen andern Wunsch hegte, als den im Abend- und Morgenlande verbreiteten Text des vierten Jahrhunderts wieder herzustellen (ein Wunsch, der heute ziemlich schwankend, unbestimmt und unvorsichtig lautet).

Meiner Meinung nach sind solche Vorurtheile bedauernswerth. Ihnen ist es zuzuschreiben, dass es bisweilen scheint, als wäre die Kritik der heiligen Schriften in Vergleichung mit der Kritik der profanen Schriften fast ein

Jahrhundert im Rückstande geblieben und als bewegte sie sich fruchtlos hin und her, ohne vorwärts zu kommen. Ist es doch ausser Zweifel, dass, wenn die Abschreiber nach dem vierten Jahrhundert und im vierten Jahrhunderte selbst so viele handgreiflichen Schnitzer begangen haben, die Copisten während der drei Jahrhunderte, welche zwischen der Abfassung der neutestamentlichen Schriften und der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts verlaufen sind, sich ähnliche Fehler haben zu Schulden kommen lassen. Würden solche Leute, welche nachher so fehlbar gewesen sind, vorher so unfehlbar gewesen sein? Dass aber die Fehler, zum Theile wenigstens, angezeigt und sogar corrigirt werden können, davon wird ein Jeder durchaus überzeugt sein, der mit der Conjecturalkritik schon etwas bekannt ist oder sich bekannt machen will.

Natürlich kann ich hier nicht die Regel dieser Methode darstellen. Ich muss aber die geehrten Leser davon zum Voraus benachrichtigen, dass sie meiner Arbeit unmöglich gerecht werden können, wenn sie diese Methode und diese Regel, welche ich bekannt voraussetze, nicht haben kennen lernen. — Der Kürze wegen habe ich auch darauf verzichtet, alle schon gegebenen Auslegungen der von mir erklärten Stellen zu erwähnen und zu kritisiren, oder meine eigenen Vermuthungen gründlich nach allen Seiten hin auseinanderzusetzen. In den folgenden Zeilen wird man bloss Fingerzeige treffen, und diese Fingerzeige gebe ich keineswegs für gewiss aus, da sie, wie schon der Name „Vermuthungen“ beweist, auf etwas Anderes keinen Anspruch machen, als für mehr oder weniger wahrscheinlich zu gelten.

Erste Epistel an Timotheus.

Cap. I.

4. Ich würde lesen *μᾶλλον ἢ οἰκοδομίαν τὴν ἐν πίστει θεοῦ*. Da das Wort *οἰκοδομία* im N. T. nirgends vorkommt¹⁾, so ist es von den Abschreibern corrigirt worden.

1) Wenn das Wort eine blosse Conjectur Erasmi wäre, wie vermuthet worden ist, so wäre es eine treffliche anzunehmende Conjectur.

Die einen haben οἰκοδομήν geschrieben, die anderen οἰκονομίαν. Was die Redensart πίστις θεοῦ betrifft, s. Röm. 3, 22. Gal. 2, 16. 3, 22 u. s. w. Den Text so wieder herzustellen, ist die einzige Weise, ihn zu verstehen, ohne den Worten (und besonders dem Zeitworte παρέχουσιν) ihren natürlichen Sinn zu entziehen.

3—20. Trotz Allem, was man gesagt hat, ist es meines Erachtens ganz sicher, dass man construiren muss Καθὼς παρεκάλεσά σε προσμεῖναι ἵνα παραγγείλῃς (τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστίν), ταύτην τὴν παραγγελίαν παρατίθεμαι Παρακαλῶ οὖν Ich bin doch der Meinung, dass der eingeklammerte Satz (V. 5—17) eine zu lange Parenthese bildet. Uebrigens scheint mir auch das Part. εἰδὼς eine Transposition zu fordern. Ich schreibe also Καθὼς (τὸ δὲ τέλος ἔάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆται), ταύτην τὴν παραγγελίαν ἔχων πίστιν ἐνανάγησαν (ὧν ἐστὶν Ὑμέναιος βλασφημεῖν), εἰδὼς τοῦτο ὅτι κτλ. Die V. 18—20 müssen zwischen den V. 8 und 9 eingesetzt werden. Die Transposition dieser Verse hinter V. 17 wurde den Abschreibern dadurch eingegeben, dass von dem Gesetze in den V. 8 und 9 gleichfalls geredet ist, und dass sie geglaubt haben, sie müssten diese beiden Verse einander näher rücken.

7. Es giebt nur ein Mittel, der Tautologie zu entgehen, welche die zwei Satzglieder μήτε ἃ λέγουσιν, μήτε περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται bilden. Man muss in τίνων ein Masculinum wahrnehmen: „Sie verstehen weder was sie sagen, noch in Betracht welcher Leute sie es sagen.“ Und der V. 8 bestätigt diese Erklärung: „In der That wissen wir, dass u. s. w.“ Da wir dies wissen, so ziemt es nicht ihnen, für uns νομοδιδάσκαλοι sein zu wollen. Das δὲ, welches οὔδαμεν folgt, dient, wie mehrfach (vgl. Grimm, Lexic. gr. lat. in libr. N. T.), als Stellvertreter für ein γάρ. — Man wird beobachten, dass diese Erklärung des διαβεβαιοῦσθαι περὶ sich auch auf die einzige andere Stelle des N. T. anwenden lässt, welche diesen Ausdruck enthält, nämlich Tit. 3, 8. Dort übersetze ich: „Dieses Wort ist gewiss, und ich will, dass du es fest in Betracht dieser

lehrest, auf dass sie es sich angelegen sein lassen, gute Werke zu thun — nämlich diejenigen, welche an Gott gläubig geworden sind.“ Das Subject des Zeitwortes *φρον-τίζωσιν* ist das durch *τούτων* angezeigte pluralische Hauptwort. Und erst nachdem der Satz schon vollendet ist, fügt der Verfasser als nähere Bestimmung hinzu: (ich meine) *οἱ πεπιστευκότες Θεῷ*. Wenn die Absicht des Schreibers nicht diese gewesen wäre, so hätte er *περὶ τούτου βούλομαι σε διαβεβαιοῦσθαι* geschrieben. Die Deutung, welche ich vorschlage, ist nicht dadurch gehindert, dass *διαβεβαιοῦσθαι περὶ τινος* in einigen Beispielen der classischen Gräcität „etwas behaupten“ bedeutet, es sei denn, dass man *παρά* statt *περὶ* lesen wolle, da diese zwei Vorwörter oft in den Handschriften verwechselt worden sind.

14. Das Satzglied *καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν* im V. 1 ist vielleicht am unrechten Orte verrückt. Im V. 1 möchte ich schreiben *Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ κατ' ἐπιταγὴν Θεοῦ σωτῆρος ἡμῶν Τιμοθέῳ*, und im V. 14 *ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης* *(καὶ ἐλπίδος)* *τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*.

Cap. II.

6. Wahrscheinlich ist *ὑπὲρ πάντων καιροῖς ἰδίαις*. *〈Τοῦτο〉 τὸ μαρτύριον, εἰς ὃ ἐτέθην*.... zu schreiben. Es ist nicht nöthig, das Verschwinden des Wortes *τοῦτο* zwischen den zwei Wörtern *πάντων* und *τὸ* zu erklären: die Sylben *ων* und *ου* sind manchmal verwechselt worden, und mehrere Beispiele dieses Verschwindens kann man aus den Apocryphen des A. T. (vgl. Handb. der Apokr. von Fritzsche und Grimm) verzeichnen. — Indem ich aber diesen Text mit Tit. 1, 3 vergleiche, vermuthe ich, dass es rathsamer sein wird, wieder herzustellen *ὑπὲρ πάντων*. *〈Τοῦτο〉 τὸ μαρτύριον¹⁾ ἰδίαις καιροῖς* *〈φανερωθέν〉, εἰς ὃ ἐτέθην*.... Die Paläographie erklärt wohl genug das Verschwinden von *φανερωθέν* zwischen *(και)ροῖς* und *εἰς ὃ ἐτέθην*.

1) Vielleicht würde *μυστήριον* besser passen. Es ist nicht der Mühe werth, beweisen zu wollen, dass die Wörter *μυστήριον* und *μαρτύριον* verwechselt werden konnten, da dies zu 1. Cor. 2, 1 wirklich der Fall ist.

15. Philologisch thut nichts dagegen Einspruch, dass man aus *τεκνογονίας* das Subject zu *μείνωσιν* herausnimmt. Nur wäre in diesem Fall *σωθήσεται δὲ μετὰ τῆς τεκνογονίας* zu corrigiren. Der Schnitzer liesse sich allerdings leicht erklären. In der Uncialschrift ist das *μ* zwei nahe liegenden *δ* sehr ähnlich. Man versteht also, dass ein Abschreiber, der *δεμετα* vor seinen Augen sah, die Mittelbuchstaben hat vergessen können und folglich *δετα* (= *δεια*) geschrieben hat, woher *δὲ δια*. — Indessen giebt es mancherlei Gründe, um dem Zeitwort *μείνωσιν* die Weiber als Subject zu geben und demgemäss den T. R. zu behalten. Alsdann aber ist eine einzige Auslegung möglich. Man muss der Präposition *διὰ* den Sinn durch, vermitteltst, vermöge geben. Es ist der nächste Sinn, welcher sich darbietet und es ist der gute Sinn. Vgl. 4, 5: *ἀγιάζεται γὰρ διὰ λόγον θεοῦ καὶ ἐντεύξεως*. — Der Zusammenhang wird überdies uns leiten: V. 13 spricht von der Schöpfung, V. 14 vom Sündenfall. Es scheint ziemlich natürlich, anzunehmen, dass der V. 15 uns zu dem führen soll, was dem Sündenfall folgt. Und, in der That, gleich nach diesen Worten: „Und das Weib sprach: die Schlange betrog mich so, dass ich ass“, lesen wir in der Genesis: „Da sprach Jehovah — Gott zu der Schlange: Feindschaft will ich setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Samen und ihrem Samen. Derselbe wird dich treffen auf den Kopf, und du wirst ihn treffen an der Ferse“ (Gen. 3, 13—15). Auf diese Verkündigung spielen die Wörter *διὰ τῆς τεκνογονίας* an. Allein Paulus wendet dieselbe nicht bloss auf Eva, sondern auch auf alle Weiber an. Diese Verallgemeinerung ist ganz deutlich: V. 13 ist zuerst von *Ἀδάμ*, dann von *Ἐῶα* geredet; V. 14 spricht Paulus wieder von *Ἀδάμ*, aber hierauf von *ἡ γυνή*; endlich V. 15 kommt er wieder auf die Mehrzahl der V. 9 (*γυναῖκας*) und V. 10 (*γυναῖκιν*) zurück, ohne jedoch das Subject dieses pluralischen Zeitwortes *μείνωσιν* auszudrücken. In der That ist es also nicht bloss Eva, sondern das Weib überhaupt, ja die Weiber, welche durch Kinderzeugen erlöst werden. Durch wessen Kinderzeugen aber? Es ist gar nicht gesagt, dass es durch ihr eigenes Kinderzeugen geschieht.

Der Text bietet weder *διὰ τῆς τεκνογονίας αὐτῆς* (oder *αὐτῶν*), noch *διὰ τῆς ἰδίας τεκνογονίας*. Er specificirt nichts. Alle die vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Weiber, diejenigen auch sogar, welche keine Kinder gehabt haben, ja welche niemals verheirathet gewesen sind, werden *διὰ τῆς τεκνογονίας* errettet werden, weil es der *τεκνογονία* zu danken ist, dass der Messias, Christus in der Menschheit erschienen ist. — Paulus vermischt hier die biblische That-sache und die Anwendung, welche er davon giebt, während er beide sonst trennt. Es ist eine Verschiedenheit der Darstellung, die derjenigen ähnlich ist, welche zwischen dem Gleichnisse und der Metapher, der Parabel und der Allegorie besteht.

Cap. III.

6—7. Ich bin wenig mit den Erklärungen zufrieden, welche man gewöhnlich von *κρίμα τοῦ διαβόλου* giebt. Da viele nahe Berührungen sowohl in den Gedanken, als in den Ausdrücken zwischen 1 Cor. 5, 5; 11, 29—34; 1 Tim. 1, 20 (vgl. das *δοκιμαζέσθωσαν* in 1 Tim. 3, 10 mit dem *δοκιμαζέτω* in 1 Cor. 11, 28) zu beobachten sind, so würde ich unter *κρίμα τοῦ διαβόλου* die Verurtheilung verstehen, kraft welcher Jemand dem Satan übergeben ist. *Κρίμα* ist cum gen. poenae quae alicui decernitur (vgl. Luc. 24, 20) gebraucht. — Um zu begreifen, dass die Strafe hier keineswegs übertrieben ist, vgl. das *τυφωθεῖς* des V. 6 mit dem *τετύφωται* des V. 6, 4 und den V. 6, 3—5 selbst. — Im V. 7 würde ich gern die Wörter *τοῦ διαβόλου* (welche *παγίδα* folgen) als eine vom V. 6 entlehnte Interpolation streichen.

13. Mit vollem Rechte, dünkt es mir, will Hofmann nicht erlauben, dass man *ἐν πίστει τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* mit den vorhergehenden Worten verbindet. Aber ich halte für unmöglich, was er vorschlägt, nämlich diese Worte mit dem V. 14 zu verknüpfen. Sie sind also am unrichten Orte. Ueberdies im V. 10 ist *καὶ οἱ τοὶ δέ* seltsam. Warum dieses Bestehen und Beharren? Endlich, ich bitte zu merken, dass der Satz des V. 12 auf solche Art construirt ist, dass man ein Participium nach *τῶν ἰδίων οἰκῶν* erwarten würde.

Dies vorausgesetzt, weil die Paläographie die Verfälschung des ἔχοντες in καὶ οὗτοι ziemlich wohl erklärt, stelle ich nach V. 3, 4 in den V. 9—10 wieder her: . . . συνειδήσει. πρῶτον δὲ δοκιμαζέσθωσαν, εἶτα . . . und in dem V. 12 τέκνων καλῶς προϊστάμενοι καὶ τοὺς ἰδίους οἴκους ἔχοντες ἐν πίστει τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. οἱ γὰρ κτλ., oder besser (in Betracht des V. 3, 4) τῶν ἰδίων οἴκων καλῶς προϊστάμενοι καὶ τέκνα ἔχοντες ἐν πίστει τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

14—16. Man darf weder einen Punkt nach ζῶντος nebst einem Komma nach ἀληθείας setzen: was eine äusserst gezwungene und wirklich unzulässige Construction giebt, noch στῦλος καὶ ἐδραῖωμα τῆς ἀληθείας auf ἐκκλησία beziehen: was viele Einwendungen erregt. Vielmehr sind die Worte ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος einzuklammern, welche nur eine zu ἐν οἴκῳ θεοῦ gehörende Erklärung sind, und man wird construiren ἵνα εἰδῆς πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, scil. στῦλος καὶ ἐδραῖωμα τῆς ἀληθείας. Man muss in der Kirche als Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit wandeln, leben. Gegen die absoluten Nominative ist nichts Grammatisches einzuwerfen (vgl. Grammatik von Winer), und diese Auslegung scheint wohl die einzige zu sein, welche den Worten στῦλος und ἐδραῖωμα ziemt. — Zuerst, was ἐδραῖωμα τῆς ἀληθείας betrifft, kann man nicht diese Worte übersetzen: was von der Wahrheit befestigt ist. Der einzige mögliche Sinn, gesetzt, dass man der gewöhnlichen Bedeutung der Substantive in μα¹⁾ treu bleibt, ist: dasjenige, wovon die Wahrheit befestigt ist. — Was στῦλος anbelangt, ist das Wort nur dreimal sonst im N. T. gebraucht. Apokal. 10, 1 hat nichts hier zu thun. Aber in Gal. 2, 9 sind Jakobus, Kephas und Johannes als στῦλοι angesehen. Und in Apok. 3, 12 liest man ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου. Diese letzte Stelle bietet einen treffenden Parallelismus mit dem V. 1 Tim. 3, 15, wo die Erwähnung des στῦλος der Erwähnung des οἴκος folgt. Offenbar sind στῦλος und ἐδραῖωμα Theile des οἴκος.

1) Ebenso wenn die Kirche πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ (Eph. 4, 13) genannt ist, so heisst dies nicht, dass die Kirche von Christo erfüllt ist, sondern im Gegentheil, dass sie Christum erfüllt: was nur auf den ersten oberflächlichen Anschein befremdet.

Und was anders sind diese Theile als die Glieder der Kirche? — Dazu kommt noch, dass diese schon längst vorgeschlagene, unrechter Weise aber zurückgewiesene Construction von 4, 12 gestützt zu werden scheint: *τύπος γίνου τῶν πιστῶν ἐν ἀναστροφῇ κτλ.* — Im V. 16 halte ich für nothwendig, ausgelassene Worte zu ergänzen: *καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, ὃς <ἐστὶν Χριστός, ὃς> ἐφανερώθη κτλ.* Die Auslassung erklärt sich von selbst. Ein Abschreiber, der das erste ὃς geschrieben hatte, hat geglaubt, er habe eben das zweite geschrieben. Die Weglassung ist übrigens vielleicht durch die Aehnlichkeiten (*μυστήριον, ὃς, ἐσ(τιν), — (Χριστ)ός, ὃς ἐφ(ανερώθη)* und ausserdem (*ἐσ(τιν)* und *Χρισ(τός)*) erleichtert worden. Diese Verbesserung ist von Coloss. 1, 26 ff. empfohlen. — Ueberdies sind meines Erachtens die V. 14—16 transponirt, wie man nach mehreren Anzeichen vermuthen kann. Zum Beispiel ist der Comparativ *τάχιον* unbegreiflich, und darf doch nicht wie ein Positiv übersetzt werden. Auch das *ταῦτα ὑποτιθέμενος* des V. 4, 6 ist kaum erklärbar. Ich wäre geneigt, im V. 9 zu schreiben: *ἔχοντας τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρῇ συνειδήσει (καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, ὃς <ἐστὶν Χριστός, ὃς> ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, ὡφθη ἀγγέλοις, ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ). Πρῶτον δὲ δοκιμαζέσθωσαν¹⁾, εἶτα κτλ.* Ich habe die Worte *ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ* versetzt, eine Versetzung, die vollkommen genügt, um die Ordnung der Aufzählung streng historisch zu machen. Uebrigens, da die Worte *τὸ μυστήριον τῆς πίστεως* es sind, welche die Parenthese verursacht haben, ist es nicht natürlich, dass diese Parenthese mit *ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ* endigt? — Ich bin der Meinung, dass

1) Diese Verbesserung habe ich schon besprochen. Vielleicht aber wird sie noch rathsamer werden, wenn man die Verse in solcher Ordnung wieder herstellt: 9. 16. 12. 10. 13. 11. Im T. R. scheint V. 11, wo von den Weibern die Rede ist, zwischen V. 10 und 11 gerückt zu sein, wo von den Dienern (*διάκονοι*) die Rede ist. Ausserdem knüpft sich treffend das *γάρ* zum Anfang des V. 13 an die Worte *διακονεῖωσαν ἀνέγκλητοι ὄντες*. Auch die Wiederholung des Subjectes (*διάκονοι* V. 12) versteht man wohl nach der Parenthese.

der Comparativ *τάχιον* sich auf IV, 1 bezieht: „In nachherigen Zeiten werden (*ὑστέροις καιροῖς* ist keineswegs *ἐσχάτοις καιροῖς* oder *χρόνοις* identisch) Aber ich hoffe früher zu dir zu kommen. Jedoch, falls ich verziehe, wisse u. s. w.“ Allein obgleich dieses der Gedanke des Verfassers gewesen ist, scheint mir die in der Satzfügung von ihm verfolgte Ordnung etwas verschieden gewesen zu sein; und von V. 14 an schreibe ich: *ταῦτά σοι γράφω ἐλπίζων ἐλθεῖν πρὸς σέ τάχιον· τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονται τινες τῆς πίστεως — — τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν, ὅτι πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν, καὶ οὐδὲν — — καὶ ἐντεύξεως. Ἐὰν δὲ βραδύνω, ἵνα εἰδῇς πῶς δεῖ — — ἀληθείας. Τοῦτο ὑποτιθέμενος τοῖς ἀδελφοῖς κτλ.* Ich verbinde *ὅτι* mit *ἐπεγνωκόσι*, anstatt in diesem Bindeworte den Anfang eines neuen Satzes zu entdecken. Das *γάρ* fügt eine Erklärung hinzu, die, ebensowohl als das von ihr Erklärte, von *ὅτι* abhängt. Das *τοῦτο* (statt *ταῦτα*) bezeichnet nichts Anderes als das *πῶς δεῖ ἀναστρέφεσθαι*. — Die Transposition des V. 15 ist veranlasst durch *ἐὰν δὲ βραδύνω*, weil man geglaubt hat, es sollte mit *ἐλπίζων ἐλθεῖν τάχιον* verbunden werden (es lässt sich doch bemerken, dass das *ἕως ἔρχομαι* IV, 13 von III, 14 sehr weit entfernt ist), und durch das *ἵνα*, worin man einen untergeordneten, von *γράφω* abhängigen Satz hat treffen wollen, da hingegen es bloss die Umschreibung des Imperativs bildet.

Cap. IV.

3. Westcott und Hort schreiben in Betreff dieses Verses: Some primitive error probable. Perhaps *γαμεῖν ἀπέχεσθαι* for *γαμεῖν καὶ γεύεσθαι* or *γαμεῖν ἢ ἄπτεσθαι*. Ich würde lieber ersetzen *κωλυόντων γαμεῖν*, *⟨κελευόντων⟩ ἀπέχεσθαι*. Die Wortspiele sind dem Verfasser nicht missfällig. Giebt es nicht ein solches in III, 6 (*νεόφυτον* und *τυφωθεῖς*)?

9. Man kann nicht umhin, zu denken, dass die Worte *πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος* ein von I, 15 entlehnter Nachtrag sind. Sie können weder auf das Vorhergehende, wie Hofmann richtig gesehen hat, noch auf das Nachfolgende, wie Hofmann unrichtig versucht hat, be-

zogen werden. Wenn man sie streicht, so vermisst und bemerkt man gar nicht ihr Verschwinden. Die Betonung liegt nicht auf τῆς νῦν im V. 8, sondern auf τῆς μελλούσης. Daher das γάρ des V. 10. Uebrigens ist die Aehnlichkeit mit 1 Cor. 15, 19—20 vollkommen: εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χριστῷ ἡλπιότες ἐσμὲν μόνον, ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμὲν. Νυνὶ δὲ κτλ.

14—16. Mit vollem Rechte verbindet Hofmann ἐπίμενε mit διδασκαλία. Allein seine Auslegung des Wortes αὐτοῖς ist unhaltbar. Ich würde schreiben: ἔπεχε σεαυτῷ καὶ τῇ διδασκαλίᾳ ἐπίμενε· αὐτὸ καὶ τοῦτο γὰρ ποιῶν, καὶ σεαυτὸν σώσεις καὶ τοὺς ἀκούοντάς σου. Die Stelle des Wortes γάρ hat nichts Ueberraschendes (vgl. Lexikon von Grimm), und ισ (= κ) ist eine häufige Abkürzung des καί. — Das Verhältniss, welches zwischen ἀμέλει und μελέτα besteht, zeigt, dass man corrigiren darf τοῦτο μελέτα, ἐν τούτῳ ἴσθι. Aus diesen letzten Worten konnte leicht τουτωις ἴσθι durch Dittographie entstehen: woher τούτοις.

Cap. V.

3—16. Diese Verse scheinen mir einige Verfälschungen und Transpositionen erlitten zu haben. Ich werde mich darauf beschränken, den Text, wie ich ihn wieder herstellen möchte, zu geben und dann kurz wenige unerlässliche Bemerkungen anzuzeigen: Χήρας τίμα καὶ πρὸς ταῦτα παράγγελε ἵνα ἀνεπίλημπτοι ᾧσιν. Ἡ μὲν γὰρ μεμονωμένη ἡλπιεν ἐπὶ θεὸν καὶ προσμένει ταῖς δεήσεσιν καὶ ταῖς προσευχαῖς νυκτὸς καὶ ἡμέρας· ἡ δὲ σπαταλῶσα ζῶσα τέθνηκεν. Εἰ δέ τις χήρα τέκνα ἢ ἔκγονα ἔχει — — ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Εἰ δέ τις τῶν ἰδίων καὶ — — ἀπίστου χείρων, ἔχων κρίμα ὅτι τὴν πρώτην πίστιν ἠθέτησεν. Εἰ τις πίστιν ἔχει, χήραις ἐπαρκέσθω ἑαυτοῦ, καὶ μὴ βαρεῖσθω ἢ ἐκκλησία, ἵνα ταῖς ὄντως χήραις ἐπαρκέσῃ. Χήρα καταλεγέσθω — — ὅταν γὰρ καταστηριάζωσιν τοῦ χηρεύματος, γαμεῖν θέλουσιν, ἅμα δὲ καὶ ἀργαὶ — — τὰ μὴ δέοντα. βούλομαι — — τῷ ἀντικειμένῳ. Λοιδορίας χάριν ἤδη γάρ τινες — — ὀπίσω τοῦ σατανᾶ. Οἱ καλῶς προεσιῶτες κτλ. — Ich streiche die Worte τὰς ὄντως χήρας (V. 3) und ἡ ὄντως χήρα (V. 5) als aus V. 16 entlehnt. Sonst ist zu bemerken,

dass die Paläographie die Verfälschung des γάρ in χήρα und des καὶ πρὸς (nach τίμα) in ὄντως ziemlich wohl erklärt. Denn (τιμα) κ πρὸς oder (τιμα) ακ πρὸς konnte zu (τιμα) οντως werden. — Die letzten Buchstaben des Particips μεμονωμένη scheinen ἡ μὲν verschluckt zu haben. — V. 16 knüpft sich ganz natürlich an V. 12, welcher sich selbst trefflich mit V. 8 verbindet (V. 12 erklärt, warum ein solcher ärger ist, denn ein Heide, und dies freilich bedarf einer Erklärung). In dem T. R. versteht man weder die Stelle und den Sinn des V. 12, noch die Stelle des V. 16, noch die Erwähnung der einzigen πιστῆς (denn mit Tdf., Westcott und Hort, Gebh. ist πιστὸς ἢ zu verwerfen). — Χηρεύματος konnte ΧΗΡΤΟΣ geschrieben sein. Es ist nicht der Mühe werth, zu zeigen, wie ΧΡΙΣΤΟΝ davon entstanden ist (η et ις confusa — Bastii Comment. palaeogr.). — So muss man in den V. 14—15 interpungiren. Die Ausleger wie die Herausgeber haben sich durch die Stellung des γάρ irre machen lassen, welche doch nichts Unmögliches bietet (vgl. Grimm, Lexikon).

18. Leicht allerdings wäre es zu conjiquiren φιμώσεις, καὶ <εἶπεν ὁ κύριος> ἄξιός κτλ. Denn da diese Wörter so abgekürzt geschrieben waren: φιμωσεισκει πενοκσαξιός, so wird man, wenn man die in der Uncialschrift häufigen Verwechselungen der Buchstaben κ und ις, ν und ις beachtet, bequem die Auslassung begreifen.

23. Offenbar ist dieser Vers am unrechten Orte. Er muss wahrscheinlich in Cap. IV zwischen die V. 12 und 13 eingestellt werden: . . . ἐν ἀγνείᾳ. σεαυτὸν ἀγνὸν τήρει. μηκέτι ὑδροπότηι — ἀσθενείας. ἕως ἔρχομαι κτλ.

24—25. Ich halte τισὶν καὶ für eine Dittographie der Wörter εἰς κρίσιν, und nachdem ich den V. 23 anderwärts versetzt habe, schreibe ich: μηδὲ κοινώνει ἁμαρτίαις ἁλλοτριῶν τινῶν ἀνθρώπων, <ὧν> αἱ ἁμαρτίαι πρόδηλοί εἰσιν, <οἷς> δὲ προάγουσαι εἰς κρίσιν ἐπακολουθοῦσιν. Dem Zeitworte προάγω wird man nicht den Sinn vor einem hergehen, sondern den Sinn Jemand vorwärts bringen geben. Der V. 25 bedeutet: „Wie die guten Werke offenbar sind, so können auch die bösen Werke nicht verborgen sein.“

Cap. VI.

2. Es scheint mir zu corrigiren ἀλλὰ μᾶλλον δουλεύε-
 τωσαν, ὅτι καὶ ἀγαπητοὶ εἰσιν οἱ τῆς <αὐτῆς> ἀντιλαμ-
 βανόμενοι εὐεργεσίας. Die Wörter πιστοὶ εἰσιν sehe ich
 als eine Randglosse an, deren Einschlebung von dem dem
 ὅτι folgenden καὶ verursacht worden ist, da man in καὶ
 ἀγαπητοὶ ein zweites Glied hat finden wollen und folglich
 glaubte, dass πιστοὶ εἰσιν das erste Glied sei. Das Wort
 αὐτῆς ist von ἀντιλαμβ. verschwunden, und demgemäss
 ist οἱ τῆς ἀντιλαμβανόμενοι εὐεργεσίας nothwendig οἱ τῆς
 εὐεργεσίας ἀντιλαμβανόμενοι geworden.

7. Westcott und Hort haben das ὅτι als vielleicht
 interpolirt im Verdachte. Würde es nicht besser sein zu
 lesen . . κόσμον, <ἐξ> οὗ οὐδὲ ?

12—16. Richtig bemerkt Hofmann, dass ὁμολόγησας
 unmöglich auf εἰς ἣν bezogen werden darf. Ueberdies
 ist der Artikel τὴν καλὴν ὁμολογίαν zu beachten: diese
 ὁμολογία in V. 12 ist mit der ὁμολογία in V. 13 durchaus
 identisch. Durch den Parallelismus der Imper. φεῖγε, δίωκε,
 ἀγωνίζου, ἐπιλαβοῦ gestützt, corrigire ich ὁμολόγησον. —
 In V. 15 ist es ebenso unmöglich, ἣν auf ἐντολήν als auf
 ἐπιφανείας zu beziehen. Nach Tit. 2, 13 würde ich ver-
 bessern μέχρι τῆς ἐπιφανείας <τῆς δόξης> τοῦ κυρίου
 Das Wort δόξης würde ein Wortspiel mit δείξει bilden.
 Da dieses Wort zuerst vergessen wurde und nachträglich
 am Rande geschrieben stand, ist es für eine Variante oder
 Verfälschung des δείξει gehalten und folglich nicht wieder
 hergestellt worden. — Da die ὁμολογία, welche Jesus vor
 Pilatus gemacht hat und welche Timotheus wiederholen
 muss, nichts Anderes ist als das Bekenntniss der königlichen
 Würde Christi: σὺ λέγεις, ὅτι βασιλεὺς εἰμι (Joh. 18, 36),
 so ist es offenbar, dass die Ausdrücke ὁ δυνάστης, βασιλεὺς
 τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων bloss Christum
 bezeichnen können. In Betreff der auf Christum bezüg-
 lichen Doxologie, vgl. 2 Tim. 4, 18. Aber hierauf ist zu
 corrigiren φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον ὃ οὐδεὶς κτλ.

17—18. Vielleicht τῷ παρέχοντι ἡμῖν πάντα πλουσίως
 εἰς ἀπόλυσιν ἀγαθὰ ἔργα, πλουτεῖν κτλ.

19. Es wäre kein Wunder, wenn Jemand conjequiren

wollte ἀποθησαυρίζοντας ἑαυτοῖς <ἐπὶ> θεμέλιον . . . — Jedoch ist der Gebrauch des Wortes θεμέλιος in 2 Tim. 2, 19 zu merken, wo dieses Wort nicht die Kirche, welche mit οἰκία bezeichnet ist, sondern nur die einzelnen Christen bedeutet¹⁾. Es giebt einen Gegensatz zwischen οὔτινες περὶ τὴν ἀλήθειαν ἡστούχησαν und ὁ μέντοι στερεὸς Nach dieser Stelle des 2 Tim.-Briefs verbessern wir also in 1 Tim. 6, 19 . . . κοινωνικοῖς, θεμελίους, ἀποθησαυρίζοντας ἑαυτοῖς καὶ εἰς τὸ μέλλον κτλ. Man erinnere sich, dass θεμέλιος auch ein Adjectiv sein kann.

Zweite Epistel an Timotheus.

Cap. I.

1. Vielleicht κατ' ἐναγγέλιον ζωῆς (vgl. 1 Tim. 1, 11; 2 Cor. 4, 4; Eph. 1, 13).

3. Es kann nur von den Voreltern des Timotheus, und nicht von den Voreltern des Paulus die Rede sein (vgl. V. 5 und 3, 15). Ueberdies ist es eine ziemlich alberne Danksagung, welche der T. R. dem Paulus beilegt: ich danke Gott, dass ich mich deiner erinnere! Ich conjicire: χάριν ἔχω τῷ θεῷ, (ὡς αὐτῷ) ᾧ λατρεύεις ἀπὸ προγόνων καὶ ἀδιάλειπτον κτλ. Nichts geschieht häufiger in den Handschriften, als die Verwechselung der Wörter ὡς und καί. Die Weglassung, welche zwischen zwei ω leicht zu verstehen ist (θεῷ ὡ <ς αὐτῷ> λατρεύεις), hat die Verfälschung des λατρεύεις zur Folge gehabt.

6. Es könnte wohl sein, dass das μοῦ, welches am Ende dieses Verses gelesen wird, nicht authentisch ist (vgl. 1 Tim. 4, 14). Vielleicht stammt es von der Dittographie ab des ν (= μ — Bast: Commentatio palaeographica) von χειρῶν und des ον, welches den V. 7 anfängt.

12. Ich schreibe ἀλλ' οὐκ ἐπαισχύνομαι (οἶδα γὰρ ὃ πεπίστευκα, καὶ πέπεισμαι ὅτι δυνατός ἐστιν) τὴν παραθήμην φυλάξ. εἰς ἐκεῖν. τὴν ἡμέραν. Diese Construction entspricht dem Sinn der Redensart παραθήμην φυλάσσειν (1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 1, 14). Und das Wort δυνατός er-

1) Ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἔστηκεν (= ὁ μέντοι θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἔστηκεν στερεός) hat mit ὁ ἄνθρωπος θεοῦ (vgl. 1 Tim. 6, 11) ἔστηκεν στερεός gleichen Werth.

innert an 1 Tim. 6, 15 ff. und an *Διδαχή* Cap. X: *προ πάντων εὐχαριστοῦμεν σοι ὅτι δυνατός εἰ*. — Da die Wörter *εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν* eine unverkennbare Anspielung auf die Parusie enthalten und da ausserdem *ἐπιφάνεια* sich sonst überall auf die Parusie bezieht (2 Th. 2, 8; 1 Tim. 6, 14; 2 Tim. 4, 1; Tit. 2, 13), so muss meiner Ansicht nach corrigirt werden *φανερῶ θησομένην δὲ διὰ* (statt *φανερῶ θείσαν δὲ νῦν διὰ* und *καταργήσοντας, φωτίσοντας* (in V. 10).

13. Anstatt *ὃν* zu corrigiren (Westcott und Hort), dürfte man *ᾧ* (vgl. 2, 2) wieder herstellen. Rathsammer aber scheint es mir, *ὑποτύπωσιν* zu streichen und zu schreiben *ἔχον ὑγιαίνοντων λόγων ὧν παρ' ἐμοῦ* Dieser Sinn stimmt wohl mit dem *φύλαξον* des V. 14 zusammen. Was *ὑποτύπωσιν* anbelangt, so halte ich es für eine blosser Randbemerkung, die einem Abschreiber oder einem Leser von dem *τεπίστευκα* des V. 12 eingegeben worden ist, welcher 1 Tim. 1, 16 im Gedächtnisse behalten hatte. Er hat am Rande *εἰς ὑποτύπωσιν κτλ.* geschrieben. Natürlich ist *κτλ.* weggelassen worden, und *εἰς* ist leicht zwischen *ἡμέραν* und *ὑποτύπωσιν* abhanden gekommen.

18. Ohne Zweifel ist zu berichtigen *δῶη αὐτῷ ὁ θεός κτλ.* Die Verwechselung der Worte *κύριος* und *θεός* ist ziemlich häufig in den Handschriften, und man hat nicht selten die Wahl zwischen *θεός* und *κύριος* als Varianten derselben Stelle. Eben in 2, 14 unter den Handschriften bieten die einen *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, die anderen aber *ἐνώπιον τοῦ κυρίου*.

Cap. II.

2. Ich lese *διὰ πολλῶν μαρτυριῶν*. Die Erinnerung an 1 Tim. 6, 12 hat den Fehler verursacht.

3. Ich ergänze . . . *διδάξαι. <καὶ> συνκακοπάθησον* Das *καὶ* ist leicht zwischen (*διδάξα*)ι und *σ(υνκακοπάθησον)* entgangen.

4—6. Diese Verse sind in dem T. R. unerklärlich. Man muss transponiren in V. 4: *οὐδεὶς στρατευόμενος τῷ στρατολογήσαντι ἀρέσει, ἐὰν ἐμπλέκηται ταῖς τοῦ βίου πραγμ.* und im V. 6 *κοπιᾷν τὸν γεωργὸν δεῖ πρῶτον <ἢ>*

τῶν καρπῶν μεταλαμβάνειν. Die Paläographie kann genügend von dem Versehen Rechenschaft ablegen.

14. Offenbar ist zu ergänzen λογομαχεῖν, <ὅ> ἐπ' οὐδὲν χρήσιμόν <ἐστι, εἰ μὴ> ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκούοντων. Die Aehnlichkeit des (χρή)σιμόν ἐστι mit εἰ μὴ ἐπὶ hat die Auslassung veranlasst. Χρήσιμος kommt entweder mit ἐπί und dem Dativ oder mit ἐπὶ und dem Accusativ construiert vor (Passow). Fordert aber nicht der Parallelismus, dass man entweder ἐπ' οὐδενί oder ἐπὶ καταστροφῇν verbessere?

16. Nothwendig ist es zu ergänzen ἐπὶ πλεῖον γὰρ προκόψουσιν <τινες> ἀσεβείας. Die Uebergang hat nichts Ueberraschendes zwischen den Buchstaben, welche das Ausgelassene und Ergänzte einrahmen¹⁾.

Cap. III.

9. Da die ersten Worte dieses Verses (οὐ προκόψουσιν ἐπὶ πλεῖον) II, 16 und III, 13 widersprechen, so müssen sie als interpolirt ausgestrichen sein. Man wird schreiben ἀλλ' ἡ παράνοια. Das Wort ist allerdings selten und im N. T. nicht zu treffen: daher aber der Fehler.

16. Wegen des Asyndeton kann man vielleicht con-jiciren ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. <οὐ γὰρ> πᾶσα γραφή κτλ.

Cap. IV.

1. Ich bitte zu berichtigen καὶ τῆς ἐπιφανείας αὐτοῦ καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ κήρυξον τὸν λόγον. Die Genitive sind von λόγον (κήρυξον τὸν τῆς ἐπιφανείας κτλ. λόγον) abhängig. Vgl. ad sensum 1 Tim. 6, 12 ff.

14. Ich muss eingestehen, dass dieser Vers mir entschieden widerwärtig ist, und mir noch anstössiger wird, wenn ich ihn mit dem V. 16 vergleiche μὴ αὐτοῖς λογισθεῖν. Da die Handschriften zwischen ἀποδών und ἀποδώσει schwanken, so würde ich lesen <μὴ> ἀποδών αὐτῷ Man wird beobachten, dass die Buchstaben η und π in der Uncialschrift oft verwechselt worden sind, und dass Μ (μ) sehr ähnlich dem Bilde ist, welches zwei neben einander

1) Vielleicht ohne τινές zu ergänzen, wird man lieber corrigiren τὰς δὲ βεβήλων κενοφωνίας. . . . Die Buchstaben ο und ω, υς und ν sind oft in den Handschriften verwechselt.

gestellte *A* ausmachen. Es kostet also keine Mühe, zu verstehen, wie das μή vor ἀποδῶν unbeachtet ausgefallen ist.

Epistel an Titus.

Cap. I.

1. Vielleicht wäre es rathsam, κατὰ πίστιν als aus V. 4 herrührend zu streichen und zu schreiben . . . ἀπόστολος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐκλεκτὸς Θεοῦ κατ' ἐπίγνωσιν (oder εἰς ἐπίγν.) κτλ.

14. Da der Spruch auf die Prahler und die Betrüger angewandt ist, ist es zu verwundern, dass der Verfasser ohne Uebergang plötzlich anfängt, von Denjenigen zu handeln, welche sich von diesen Leuten anführen lassen. Ich verbessere μὴ προσέχων τοῖς Ἰουδαίοις μύθοις, was mit II, 1 wohl zusammenpasst.

Cap. II.

7—8. Ich berichtige ἀφθορίας, σεμνότητος, λόγου ὑγινοῦς ἀκαταγνώστου, ἵνα κτλ. und beziehe alle diese Genitive auf τύπον, wie den Genitiv καλῶν ἔργων, welchem sie coordinirt sind.

15. Μετὰ πάσης ἐπιταγῆς ist kaum anzunehmen. Ich bitte zu lesen ταῦτα λάλει καὶ δίδασκε καὶ ἔλεγγε μετὰ πάσης παρακαλίας. Den Imperativ δίδασκε bietet die Handschrift *A*. Was παρακαλία anbelangt, so ist das Wort ein ἄπ. λεγ., welches sonst nirgends vorkommt: was den Fehler verursacht hat.

Cap. III.

8. Die Wörter ταῦτά ἐστιν καλὰ καὶ ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις sind als interpolirt zu streichen. Ein Leser, der dem τούτων den Sinn zuschrieb, welchen ich schon früher zurückgewiesen habe, hat dies Wort am Rande erklären wollen, was er vermittelt dieses kleinen Satzes gethan hat, welchen er in Hinblick auf καλῶν ἔργων (V. 8) und ἀνωφελεῖς (V. 29) gebildet hat. Die Einführung dieser Randbemerkung in den Text hat nur dazu gedient, dem Verfasser eine Ungereimtheit beizumessen. Denn ταῦτα kann sich nur auf die vorhergehenden Worte καλῶν ἔργων beziehen, so dass die Anmerkung sich auf diesen Truism zurückführen lässt: τὰ καλὰ ἔργα ἐστὶν καλὰ!

Historische Entwicklung und dogmatische Darlegung der Lehre von der Präexistenz Christi.

Von

P. Mohnhaupt,

Pfarrvicar.

Je weiter das Christenthum, zur Weltreligion bestimmt, über die engen Grenzen Palästina's und dann auch des Judenthums überhaupt hinausdrang in die Heidenwelt, je mehr es die damals bekannte Welt zu umspannen begann, desto mehr sah man sich genöthigt, durch immer festere und ausgebildeteren Organisationen die einzelnen Gemeinden in ihrem eigenen Inneren, sowie nach aussen hin mit anderen Gemeinden zu verbinden, kurz, das Christenthum bildete sich aus zur christlichen, zur katholischen Kirche. Sollte diese Kirche aber mehr sein, als eine blosser Form, so musste sie innerhalb der von ihr selbst fest bestimmten, aber gleichmässig nach allen Seiten hin zur Idee der katholischen Kirche sich erweiternden Grenzen ihren bestimmten Inhalt in ihrem katholischen Dogma haben, und zwar concentrirt sich die ganze Entwicklung des christlichen Dogma's in ihrer ersten Periode in der Lehre von der Person oder von der göttlichen Würde Christi. Dabei trägt jede Zeit und Partei auf die Person Christi alle die Bestimmungen über, welche ihr die nothwendige Voraussetzung zu sein scheinen, um ihn zu dem Erlöser in dem bestimmten Sinne, in welchem er es sein sollte, zu befähigen. Namentlich musste, um Christi Person immer höher empor-

zuheben und zu verherrlichen, ein Begriff dienen, der Begriff der Präexistenz, den man auf Christum übertrug. Dies Dogma von der Präexistenz Christi ist nicht von vornherein fertig vorhanden, sondern erst allmählich entwickelt es sich im Laufe der ersten Jahrhunderte und gelangt auf dem Boden der alten Kirche im Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum zum Abschluss. In der einmal festgestellten Form behielt es dann seine Geltung durch das ganze Mittelalter hindurch bis in die neuere Zeit. Hier aber fand es mehrfach Widerspruch. Von verschiedenen Seiten ward es bald abgeschwächt und umgedeutet, bald auch ganz aufgegeben und beseitigt, während man auf einer anderen Seite unbedingt daran festhalten zu müssen glaubte. Dieser Streit macht es jedem Theologen zur Pflicht, sich über seine Stellung zu dem Dogma klar zu werden, und dazu wird ein kurzer Versuch einer historischen Entwicklung und dogmatischen Darlegung der Lehre von der Präexistenz Christi nur dienlich sein.

Bei einer historischen Entwicklung der Lehre von der Präexistenz Christi gilt es vor Allem, auf die letzte Ursache dieses Glaubens zurückzugehen, und die ist, wie wir zeigen werden, die Person Christi selbst. Der Eindruck seiner Persönlichkeit und seiner Lebensaufgabe, also zunächst geschichtliche Vorgänge, und nicht irgend welche Philosophie oder Dogmatik, ist es, aus welchem dieser Glaube geboren ist. Aber es ist doch nicht weniger sicher, dass die Persönlichkeit Jesu und sein Lebenswerk diesen besonderen Eindruck auf die Seinen nur innerhalb eines bestimmten Zusammenhanges von Erwartungen, Ueberzeugungen und Voraussetzungen machen konnte, in welchen Jesus sich selbst hineingestellt hat. Es ist daher bestimmt festzuhalten, dass die Lehre von einem vorweltlichen Dasein des Messias nichts das Christenthum eigenthümlich Kennzeichnendes ist, und zwar findet sich eine doppelte Grundlage derselben, nämlich einmal im Alten Testament selbst, zum anderen in der speculativen Theologie der damaligen Zeit, der palästinensisch-rabbinischen wie der alexandrinisch-philosophischen. Was das Alte Testament betrifft, so ist es hier der teleo-

logische Charakter der alttestamentlichen Religion überhaupt, der in Betracht kommt. Das Gottesreich der Naturreligion, auf natürliche Zwecke gerichtet, und das Reich eines geistigen, überweltlichen Gottes, welcher auf natürliche Zwecke sich nur richtet als auf Offenbarungen des höchsten sittlichen Zweckes, diese beiden sind auf der Stufe der alttestamentlichen Religion unzertrennlich mit einander verbunden, und diese Antinomie hatte zur Folge, dass die höhere Anschauung sich in der Form der Hoffnung, des Ideales, auseinander legte, dass die messianische Hoffnung erwacht. Das Gottesreich erscheint noch nicht verwirklicht, aber Israel weiss, dass es bestimmt ist, dasselbe herbeizuführen, dass es aus Gnaden, nicht wegen Verdiensten, auserwählt ist von Gott (cf. Dt. 14, 1—2. 4, 20. 7, 6. Ps. 135, 4 u. s. w.), der es wie ein Vater leitet und einer grossen Zukunft entgegenführt. Diese Erwählung ist im Alten Testament zunächst freilich ein historischer Act. Die Propheten verlegen dieselbe an den Anfang der Geschichte des Volkes, also noch innerhalb der Schranken zeitlichen und irdischen Daseins, sie erheben sich nicht zu dem Gedanken eines ewigen Erwählungsdecretes. Ebenso wenig hat diese Erwählung die Bedeutung einer individuellen, sie ist vielmehr auf die Gesammtheit des Volkes Israel ausgedehnt. Beides, Ewigkeit und Individualisirung der Erwählung, erscheint erst im Neuen Testament bei Paulus und Johannes. Doch finden sich auch im Alten Testament schon Ansätze dazu. Nach Ps. 139, 16 darf sich auch das religiöse Subject als Gegenstand eines ewigen Wissens und Kennens Gottes schätzen. Ferner die charakteristische Schilderung der Berufung des Jeremias zum Prophetenamt (Jer. 1, 4—5) schliesst deutlich den Gedanken einer idealen Präexistenz des Propheten ein.

Mit Unrecht hat man sich dagegen für eine persönliche Präexistenz des Messias auf die alttestamentlichen Propheten berufen. Wohl bringen Micha, Jesaias, Sacharja die auf den Davidischen König zugespitzte Messias Hoffnung auf ihren Höhepunkt. Micha 5, 1 wird ein Herrscher in Gotteskraft erwartet. Jes. 9, 6. 7. 11, 1—5 ist dies weiter ausgeführt.

Ein Sohn, d. h. Davids, soll eine ewige Königsherrschaft begründen, ein Friedensreich (Sach. 9, 9). Ja der Messias erhält sogar göttliche Prädicate. Aber Alles das bedeutet nur, dass er im Namen Gottes kommt, als sein Repräsentant. Seine Prädicate sind die eines vom Geist Gottes erfüllten Menschen, bezeichnen das Ideal eines gottesfürchtigen und gerechten Regenten. Der Präexistenzbegriff darf hier nicht eingetragen werden. Die vielbesprochene Danielstelle (7, 13) endlich bezieht sich gar nicht auf den Messias: „Es kommt einer in den Wolken des Himmels wie eines Menschen Sohn.“ Dem Zusammenhange nach kann das gar keine Einzelperson sein, da vorher die vier Weltreiche als Thiere symbolisirt sind, vielmehr Israels Gottesreich. Die Engelsgestalt deutet nur den himmlischen Ursprung dieses idealen Zukunftsreiches an. Freilich ward diese Stelle wahrscheinlich schon in vorchristlicher Zeit durch Vergleichung mit Jesaias messianisch gedeutet. So scheinen die jüdischen Sibyllinen (III, 286. 394. 652) den Daniel benutzt zu haben, und in Cap. 37—71 des Henochbuches, bei denen allerdings streitig ist, ob sie christlichen oder vorchristlichen Ursprunges sind, ist unter Anknüpfung an Daniel eine ideale Präexistenz des Messias ausgesprochen, doch ist er noch wesentlich menschlich gedacht.

Neben diesen alttestamentlichen Grundlagen kommen aber für den Präexistenzbegriff hauptsächlich noch andere, aus der jüdischen Theologie und Philosophie der damaligen Zeit entnommene, in Betracht.

Es sind hier zwei gleichzeitige Hauptrichtungen zu unterscheiden, eine palästinensisch-rabbinische und eine alexandrinisch-philosophische. Gemeinsam ist beiden die eigenthümliche Methode der Speculation, sofern man den besonderen Werth eines empirischen Objectes dadurch auszudrücken suchte, dass man zwischen seinem Wesen und seiner unadäquaten Erscheinungsform unterschied, das Wesen hypostasirte und über Raum und Zeit erhob. Eine solche Speculation beruht auf der ein mit der Phantasie noch auf freundlicherem Fusse stehendes Denken kennzeichnenden Nöthigung, das logische Prius überhaupt nur in der An-

schauung eines zeitlichen Prius zu begreifen. Wo also ein später Erschienenes als der Zweck einer Reihe von Veranstaltungen aufgefasst ward, da wurde es nicht selten hypostasirt und jenen Veranstaltungen auch zeitlich übergeordnet, der gedachte Zweck wurde in einer Art von realer Präexistenz den Mitteln, die ihn auf Erden zu realisiren bestimmt waren, als Ursache vorangestellt. So hatte schon ein Theil der jüdischen Apokalyptiker wie anderem Werthvollen in Geschichte und Cultus des Alten Testaments, so auch dem erwarteten Messias Präexistenz beigelegt und ihn, ohne darum das menschliche Wesen desselben negiren zu wollen, als vor seiner Erscheinung bereits existirend in die Reihe der engelartigen Wesen gestellt. Präexistenz ist zugeschrieben dem Moses (Apok. des Mos. 1, 14), dem Tempel (Apok. des Mos. 1, 17), dem himmlischen Jerusalem (Apok. des Baruch 4), dem Sabbath (Buch der Jubiläen), und später in christlicher Zeit der Kirche (Hermas. Vis. II, 4, 1).

Rabbinisch ist auch die Personification der Thora (Bar. 3, 27 — 4, 2), die als Inhalt des göttlichen Bewusstseins ewig, ja der Plan, nach welchem Gott die Welt baut, das Ziel der Menschheit ist. Die ihr gebührende Machtstellung erringt sie aber erst durch den Messias, der daher gleichfalls präexistent erscheint (Henoch 48, 3 — auch Apok. des Esra). Dem Boden von Palästina entstammt ferner die Personificirung der Weisheit Gottes (Prov. 8, Hiob 28) (חֵכְמָה), des Geistes (רוּחַ) und des Wortes (דְּבָר, chald. מִימְרָא) Gottes (ausgegangen von Ps. 33, 6. 9 und Gen. 1, und in den chaldäischen Targumen vorzüglich vertreten, cf. ad. Nm. 23, 21 und Ps. 110, 1).

Indessen wirkt bei der Personificirung dieser Begriffe schon ein anderes speculatives Interesse mit; es ist der auch im späteren Judenthum heimisch gewordene Dualismus zwischen einem transcendenten Gott und der Realwelt, den man auf solche Weise zu überwinden suchte. Freilich hängen jene drei Begriffe zunächst noch nicht zusammen. Die „Weisheit“ Gottes, an sich die Vernünftigkeit und Zweckmässigkeit, welche seinem Wesen innewohnen und allen seinen Offenbarungen eigen sind, also auch das Princip alles Offenbarungshandelns, ist eine Eigen-

schaft Gottes; das „Wort“, die einzelne Offenbarung des göttlichen Willens, ist eine Wirkung Gottes; der „Geist“ Gottes („Wind, Odem“), der den Dingen Leben und Bestehen giebt, ist die Kraft Gottes. Die Combination dieser Begriffe findet erst in der alexandrinisch-philosophischen Speculation statt, nachdem dieselben schon durch hellenistische Vermittelung hindurchgegangen sind, und diese Verbindung vollendet sich in der Philonischen Logosidee, die philosophische Gedanken der Griechen mit religiösen der Juden zusammenfasst. — Schon unter dem Einfluss griechischer Philosophie ist die „Weisheit“ im Buch der Weisheit (Cap. 7) und bei Sirach (Cap. 24) noch völliger hypostasirt. Sie war vor der Welt bei Gott, seine Throngenossin und Gesellin, durch die er die Welt geschaffen hat und leitet. So sind hier „Weisheit“ (= schöpferischer Wille Gottes nach seiner Intelligenz) und Wort (schöpferischer Wille Gottes nach seiner Macht) verbunden.

Der Höhepunkt dieser Speculation zeigt sich aber bei Philo. Schrittweise war das Heidenthum der geistigen Gottesvorstellung des Judenthums näher gekommen. Man hatte sich bekehrt zu dem Glauben an die absolute Ueberweltlichkeit des Göttlichen, von der das Judenthum ausgegangen war. Aber den Dualismus zwischen Gott und Welt, das Gefühl der Gottentfremdung, der Entleerung der sichtbaren Welt vermochte man nicht zu überwinden. Da war es Philo, der den transcendenten Gott doch auch zu einem immanenten zu machen wusste, indem er den Weltplan als persönliche Emanation aus dem Göttlichen fasste. Sein Logos ist die innergöttliche Vernunft, wie der hervortretende Wille Gottes, nur sind die stoischen Ausdrücke *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικὸς* von Philo noch nicht hierfür angewendet, sondern er bezieht dieselben zunächst nur auf den Menschen, bei dem er darunter die menschliche Ueberlegung und die die menschlichen Gedanken zur Darstellung bringende Sprache versteht. Gleichwohl findet sich eine ähnliche Scheidung des göttlichen Logos in Philo's Speculation, wenn auch die obigen Ausdrücke dafür fehlen. Es sind hier die verschiedenartigsten Elemente geeinigt.

Philo's Logos stellt eine platonisch-stoische Umdeutung des alttestamentlichen Wortes in seiner Bedeutung als Offenbarungs- und Schöpfungsprincip dar. Der Singular „λόγος“ ist Uebersetzung des alttestamentlichen דְּבָרִים , in der griechischen Philosophie kommt er nicht vor, sondern nur der Plural λόγοι . Während Philo so vom Alten Testament auszugehen glaubt, steht er doch in Wirklichkeit mit seinem Dualismus auf dem Boden der Weltanschauung der griechischen Philosophie. Wie Gott allein wahrhaftes Sein zukommt, so kommt auch ihm allein ursprüngliche Thätigkeit zu. Es ist in Gott der unwiderstehliche Zug des Willens, das Chaos nicht, wie es ist, zu lassen, und so entsteht in der göttlichen Vernunft das Urbild einer rein geistigen Welt (κόσμος νοητός). Die göttliche Vernunft aber wird thätig durch das Wort, den Logos. Das Schaffen Gottes wird in der Schrift stets nur bezeichnet als ein Sprechen Gottes; Gottes Wort ist es also, durch das das Chaos zur Welt wird, und so ist der Logos das regulirende Weltprincip, die vernünftige Weltseele der Stoiker. Wie aber das gesammte Alterthum sich keine Kraft ohne materielles Substrat vorstellen konnte, so wird ihm auch das wirkende Wort zu einem persönlichen Wesen. Das Wort ist der zweite Gott oder der erste Sohn Gottes. Dieser Logos geht als κόσμος νοητός auseinander in viele λόγοι , Urbilder und Urkräfte der einzelnen Dinge. Wie aber der Logos, obgleich Plan und Grundkraft des All, doch zugleich eine Person ist, so sind diese λόγοι gleichfalls persönliche Wesen, Engel, ohne dass aber diese persönliche Fassung der einzelnen Kräfte den Philo hindert, die Summe dieser Kräfte, den Logos, gleichfalls als Person sich vorzustellen. Ist der Logos die Kraft, die alle Kräfte in sich fasst, der in Gott ruhende Weltgedanke, das Urbild der Welt, so ist er doch zugleich auch eine Person, der Erzengel, der alle anderen Engel unter seinen Fittigen befasst, der Sohn Gottes, selbst ein Gott aus Gott. Vor Allem aber ist er der Mittler. Er ist der Stellvertreter und Gesandte Gottes, der Gottes Befehle der Welt überbringt, das Werkzeug, durch das Gott die Welt geschaffen hat — umgekehrt ist er aber auch der Vertreter der Welt in ihrem

Verhältniss zu Gott, der Hohepriester, der Fürbitte für sie einlegt. Dabei ist aber der jüdische Monotheismus nicht aufgehoben, sondern der Mittler ist doch auch wieder nur eine Kraft, und diese eine Eigenschaft Gottes. Wir sehen also, wie hier schon vielfach Ideen vorhanden sind, die später im Christenthum wirksam werden sollten.

Es sind hiermit die Grundlagen der Lehre von der Präexistenz Christi gegeben. Doch nicht diese vorbereitenden Begriffe haben den Glauben an die Präexistenz Christi geweckt, sondern sie bieten einzig und allein die Hilfsmittel dar, in denen sich das Bewusstsein der Gemeinde um die Person Christi ausprägt.

Doch wenden wir uns von diesen eigentlich nur einleitenden Bemerkungen nun zum Neuen Testament und vor Allem zur Person Jesu selbst. Wollen wir aber historisch verfahren, so dürfen wir nicht, wie Dorner (Lehre von der Person Christi, I, S. 65. 76), von vornherein den Satz aufstellen: die synoptische Christologie, die des Paulus und Johannes, sind nicht wesentlich verschieden. Eine genauere Vergleichung liefert allerdings den Beweis, dass im Johannes-evangelium der Christus des Glaubens dargestellt ist, und dass wir bei einer Betrachtung des historischen Christus zunächst nur auf die Synoptiker zu recurriren haben. Dann ergibt sich aber, dass wir von einer persönlichen, realen, transcendenten und innergöttlichen Präexistenz in dem authentischen Zeugnisse Jesu keine Spur finden. Es kommt hier nur in Betracht, in welchem Sinne die beiden Ausdrücke *υἱὸς ἀνθρώπου* und *υἱὸς Θεοῦ* zu nehmen sind. Nach Beyschlag (Christologie des Neuen Testaments, S. 64) schliessen beide den Präexistenzgedanken ein. Dagegen ist aber zu sagen, dass der von Jesus selbst in Bezug auf seine Person gebrauchte Ausdruck „Menschensohn“ nicht mit Dorner (a. a. O. 83) als der „reine Sohn der Menschheit“ zu fassen ist, noch mit Beyschlag als „der Mensch, das ideale Urbild des Menschen“. Er ist vielmehr stets Bezeichnung des Messias, der in Niedrigkeit gekommen ist, das Reich Gottes auf Erden zu gründen, und dem einst bei der Vollendung die himmlische Herrlichkeit bevorsteht. Der

Ausdruck bezeichnet also den Contrast seiner messianischen Bestimmung und seiner irdischen Erscheinung und ist in Anlehnung an Dan. 7, 13 ausgeprägt, gleichviel ob diese Stelle ursprünglich messianisch gemeint war, oder nicht. Ebenso wenig ist mit dem Ausdruck „Gottes Sohn“ ein metaphysisches Verhältniss angedeutet, sondern es ist im jüdisch-messianischen Sinne Ehrenprädicat des theokratischen Königs, Mc. 3, 11. 5, 7; Mt. 14, 33 und öfter auf Jesum angewandt, und Mt. 16, 16. 26, 63 c. par. von ihm acceptirt. Scheinbar im metaphysischen Sinne steht *ὁ υἱὸς* im Munde Jesu Mt. 21, 33. 24, 36. 11, 27 (Lc. 10, 22). Es kommt jedoch eigentlich nur die letzte Stelle in Betracht, und hier ist ein metaphysisches Verhältniss nicht (mit Nitzsch, Dogmengeschichte 25) wegzuxegesiren, aber es scheint hier in beiden Fassungen eine spätere Umdeutung des ursprünglichen, rein religiösen Sinnes vorzuliegen. In den meisten Stellen aber, wo sich Jesus den Sohn Gottes, oder Gott seinen Vater nennt, hat dies rein religiöse Bedeutung, und wenn er dabei zugleich seine Messiasstellung betont, so beweist das nichts gegen sein religiöses Gottessohnschaftsbewusstsein, sondern nur, dass er als Gottes Sohn sich berufen wusste, das Gottesreich mit seinen sittlich-religiösen Ordnungen zu gründen.

So ist seine messianische Thätigkeit auf die Verwirklichung des Gottesreiches gerichtet, das als Endziel der Heilsökonomie zugleich von Anfang an präexistent im göttlichen Rathschluss war. Was aber von diesem Reich anzunehmen ein Postulat des Glaubens Jesu an seine eigene Messianität war, das galt in gleicher Weise von seiner Person als dem Stifter dieses Reiches. Wie dieses, so ist er auch selbst Object der göttlichen Prädestination. Das Bewusstsein seiner Sohnschaft bei Gott und die Gewissheit seiner persönlichen Erwählung haben ihren festen, unerschütterlichen Grund in dem göttlichen Liebeswillen, mit dem er sich eins weiss. Eine metaphysische Speculation über seine persönliche Präexistenz ist damit aber nicht gegeben, vielmehr hält sich Jesus selbst stets in der rein religiösen Sphäre.

Wenn sich endlich aber bei Jesus die eschatologischen Vorstellungen, die Erwartung seines wunderbaren Kommens nach dem Vorbild des Danielischen Menschensohnes, nicht wegdeuten lassen, so ist doch daraus nicht zu schliessen, dass er auch das Bewusstsein seiner metaphysischen Präexistenz gehabt haben müsse. Denn einerseits ergab sich ihm jener Vorstellungskreis aus den alttestamentlichen Vorbildern, durch welche die geschichtliche Form seines Bewusstseins bedingt war, andererseits ist mit Holtzmann (Prot. Kirchenztg. 1883, S. 1076) festzuhalten, dass retrospective Betrachtungen über die eigene Vergangenheit und kühne Vorblicke in die eigene Zukunft weit auseinander liegen, und dass mitten zwischen beiden Gebieten sich der Strich hindurchzieht, welcher das ungesund schwärmende Bewusstsein von dem gesund ahnenden und glaubenden scheidet. Kurz, der Präexistenzgedanke ist eine metaphysische These, die der religiösen Gedankenwelt Jesu fremd ist. Das religiöse Urdatum jedoch, das aller späteren theologischen Reflexion zu Grunde liegt, besteht in der Selbstgewissheit, womit Jesus sich als den göttlich erwählten Herrn des Himmelreichs seinen Jüngern offenbarte.

So bildet das Selbstbewusstsein Jesu den Ausgangspunkt für die apostolische Christologie, die es unternimmt, mittelst der Formel der realen und persönlichen Präexistenz die religiöse, teleologische Auffassung der Person und des Werkes Christi in die theologische Sprache der Zeit zu übersetzen.

Die Urgemeinde zunächst ist freilich noch ganz von den eschatologischen Erwartungen beherrscht, und so ist ihr Christus als theokratischer Messias doch wesentlich Mensch, mit dem Geist Gottes begabt, oder, nach jüngerer Anschauung, vom göttlichen Geist wunderbar erzeugt, nach seinem Tode aber zu göttlicher Herrlichkeit erhoben. Wie sehr die Idee der Präexistenz noch ausserhalb des synoptischen Ideenkreises liegt, das zeigen gerade die Genealogien und die Taufferzählung, die die Messianität Jesu erweisen sollen. Ja, auch in den Erzählungen von der übernatürlichen Geburt, wo Jesus im physischen Sinne als Gottes Sohn er-

scheint, ist die Präexistenzidee noch ausgeschlossen. Aber selbst jenes Moment im Selbstbewusstsein Jesu hätte vorläufig unverstanden zu Boden fallen können, ohne dass deshalb jene Aussage über die Präexistenz für die apostolische Theologie unerschwinglich geblieben wäre. Den meisten Anstoss an Christus hatte immer sein schimpflicher Tod erregt. So sahen sich die ersten Christen genöthigt, seine Nothwendigkeit aus dem Alten Testament zu erweisen. Nun wurden jene alttestamentlichen Grundlagen wirksam. Christus erschien als die Erfüllung aller Prophetie, als das Ziel der Geschichte, als der erwählte Vollstrecker des Willens Gottes, und so gelangte die immer höher steigende, wesentlich teleologische Reflexion zur Aussage einer idealen Präexistenz Christi, wie sie sich in 1. Petri 1, 17—21 und Apgsch. 4, 27. 28 findet, wo es von Christo heisst: *προ-εγνωσμένος μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθεὶς δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων δι' ἡμᾶς*. Hier ist also noch die Beziehung auf das Werk Christi, auf unsere Erlösung, stark betont.

Doch bei solcher bloss idealen Präexistenz konnte jenes Zeitalter gemäss der damals allgemein geübten Logik und religiösen Metaphysik nicht stehen bleiben, und so schritt die Apokalypse des Johannes auf dem einmal betretenen Wege weiter fort. Auch hier sind alle Aussagen noch von der eschatologischen Perspective aus entworfen. Die Apokalypse stellt den siegreichen Kampf der christlichen Kirche dar. Je furchtbarer aber dieser Kampf ist, um so herrlicher erscheint der Messias, er heisst *ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ*, ist aber als solcher nicht das göttliche Offenbarungsprincip überhaupt oder der persönlich präexistirende Logos des 4. Evangeliums, sondern die Thatoffenbarung der göttlichen Herrlichkeit, der Vollstrecker des göttlichen Wortes beim Endgericht. Die Präexistenz ist damit noch nicht, wie Beyschlag (a. a. O. 129 ff.) behauptet, ausgesprochen. Als Aufgestandener ist der Messias Gottes Throngenosse, erhält daher selbst göttliche Prädicate, indem er „*α καὶ ω*“ genannt und die Doxologie auf ihn übertragen wird, was bei Paulus nie geschieht. Von da aus ist freilich nur ein Schritt

zur Vorstellung der metaphysischen Präexistenz Christi, doch ist die Apokalypse kaum dazu fortgeschritten. Denn wenn Christus 3, 14 *ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ* genannt wird, so ist das im Zusammenhang mit den übrigen Prädicaten kaum zu metaphysiciren und zu dogmatisiren. Sondern als Thatoffenbarung, der göttlichen Herrlichkeit ist er der verwirklichte Endzweck und damit auch der Grund der Welterschöpfung, *τέλος* und *ἀρχή*, damit kommt ihm auch jenes Prädicat in 3, 14 zu, was dann zu erklären ist als „Anfang der Schöpfung“, d. h. Verpersönlichung des göttlichen Willens, besonders bei der Endvollendung. Wir sehen also, dass der Präexistenzgedanke hier noch nicht ganz sicher ist. Diese Christologie klingt metaphysischer, als sie ist, da sie sich ganz in den Kategorien des Judenthums bewegt und ihre Bilder und Ausdrücke dem Alten Testament entlehnt.

Anders ist es jedoch schon bei Paulus, bei dem in Folge seines Bildungsganges ausser jenen alttestamentlichen Gedankenreihen und ausser jener orientalischen Art, Ideen zu personificiren und dem Begriffe der Präeminenz den der zeitlichen Priorität unterzuschieben, auch die rabbinische Theologie ihren Einfluss auszuüben beginnt. Paulus geht einerseits aus von dem Anschauungsbild des Auferstandenen, den er vor Damaskus gesehen, andererseits von der Erfahrung des neuen pneumatischen Lebens, das in Christo den Gläubigen zu Theil wird. Soll Christus aber das wirken können, so muss er selbst *πνεῦμα* sein, überirdischen und übersinnlichen Wesens. Daraus ergibt sich die Vorstellung der realen, persönlichen Präexistenz von selbst. Solche Präexistenz ist Gal. 4, 4 angenommen. Ebenso Röm. 8, 3. Wenn an letzterer Stelle gesagt ist, Gott sandte Christum *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, so setzt das eine Präexistenz in anderer Erscheinungsform voraus. Diese ist 2. Cor. 8, 9 als ein „reich sein“ bezeichnet, aber nicht als ein „*κίριος* sein“, denn dieser Begriff geht hier wie 1. Cor. 2, 8 auf den erhöhten, auferstandenen Christus und ist proleptisch gebraucht. Aehnlich bezieht sich in Röm. 1, 3. 4 „der Sohn Gottes in Kraft“ erst auf den Erhöhten; das *γενόμενον* sagt

aber, dass er aus seiner Präexistenz erst in diesen irdischen Stand eintrat. Röm. 10, 6 behauptet Paulus, dass Christus vom Himmel gekommen ist. Dasselbe ist enthalten in dem $\epsilon\acute{\xi} \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\upsilon$ 1. Cor. 15, 47. Hier ist er der „zweite Adam“ genannt, und zwar nicht als vorweltlicher Idealmensch, denn die Stelle geht auf den Erhöhten, sondern als Urheber einer neuen Menschheit. Doch ist von hier aus der indirecte Schluss auf eine solche idealmenschliche Präexistenz möglich, nur hat Paulus nicht darauf reflectirt. Aehnlich ist es 2. Cor. 4, 4, wo er wegen dieser seiner pneumatischen Wesensbeschaffenheit $\epsilon\iota\kappa\omega\nu \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$ genannt wird, in welchem Gottes eigene $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ abgebildet erscheint. Das geht gleichfalls auf den Erhöhten, aber wieder liegt der Schluss auf ähnliche Präexistenzform nahe. Ueber die Wirksamkeit des präexistenten Christus ist bei Paulus noch nichts ausgeführt. Denn zu der Identificirung der That Gottes im Alten Bunde mit der That Christi selbst (1. Cor. 10, 4. 9) führt ihn sein Glaube an die Identität der göttlichen Offenbarung in Christus und der unter dem Alten Bunde. Eine Beziehung auf die Welterschöpfung liegt 1. Cor. 8, 6 sehr nahe, aber andererseits lässt sich auch nichts dagegen sagen, dass, wie der Umfang des $\epsilon\acute{\xi} \omicron\upsilon \tau\grave{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ durch den Begriff $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ bestimmt wird, so dasselbe bei $\delta\iota' \omicron\upsilon \tau\grave{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ mit dem Begriff des $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ der Fall ist, so dass letzteres dann bedeutet „durch welchen das All sein Ziel erreicht“.

1. Cor. 12, 2 ff. 1, 24. 30; 2. Cor. 13, 13 gehen nicht auf die Präexistenz, namentlich ist letztere Stelle nicht mit Dorner im Sinne der späteren kirchlichen Trinität aufzufassen. Eine Fortbildung dieser Anschauungen, wenn auch noch dem Paulus selbst angehörig, und den Uebergang zu den unechten Paulinern bezeichnet Phil. 2, 6. 11. Im Wesentlichen ist es Ausführung von 2. Cor. 8, 9. Darüber hinaus geht aber schon, dass Christus als ein überirdisches und zugleich übermenschliches Wesen erscheint, und dass seine Erniedrigung in der Annahme der Menschheit überhaupt, nicht bloss der $\sigma\alpha\rho\acute{\xi}$, wie im Römerbrief, besteht. Dann ist der Gedanke des $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma \epsilon\pi\omicron\upsilon\rho\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\omicron\varsigma$ nicht mehr möglich. Zu betonen ist jedoch vor Allem, dass Paulus nirgends

metaphysische Speculationen anstellt, sondern alle seine christologischen Stellen sind praktisch verwerthet. Das ist wichtig für die Beurtheilung des Werthes dieser Gedanken. Es zeigt sich, dass der Präexistenzbegriff bei Paulus nicht der Ausgangspunkt seiner Christologie, sondern der Schlusspunkt seiner theologischen Reflexion ist. Ferner ist gegen Immer (Neutest. Theol.) und Beyschlag festzuhalten, dass die alttestamentlichen und rabbinischen Grundlagen zur Erklärung der Gedanken des Paulus völlig ausreichen, und dass wir hier nicht schon die Logoslehre, nur ohne den Terminus, haben. Wenn Beyschlag (a. a. O. 243) aber meint, Paulus habe Christo nur eine ideale, keine reale Präexistenz zugeschrieben, so ist das nur möglich dadurch, dass er (a. a. O. 227) behauptet, in Phil. 2, 6—11 und 2. Cor. 8, 9 sei die Präexistenzbedeutung nur durch die Ausleger eingetragen, eine Behauptung, in der ihm kaum Jemand folgen wird.

Paulinische Grundgedanken finden wir auch im Colosser- und Epheserbrief, aber dieselben gehen in ihrer Weiterbildung schon über den auf sie einwirkenden Alexandrinismus hinaus und sind gegen die spätere Gnosis gerichtet, jedoch selbst in Form der Gnosis. Christus ist der universelle, kosmische Erlöser, präexistent und übermenschlich zugleich (Col. 1, 15 ff.; Eph. 2, 11—22). Während er 2. Cor. 4, 4 *εἰκὼν τοῦ Θεοῦ* genannt ist als der Erhöhte, in dem die göttliche *δόξα* sich widerspiegelt, ist er hier Bild des unsichtbaren Gottes, d. h. Gottes unsichtbares Wesen ist in ihm überhaupt erst sichtbar geworden. Gott tritt durch ihn in Beziehung zur materiellen, sowie zur geistigen Welt. In Christus haben alle sichtbaren und unsichtbaren, übersinnlichen Gewalten den Grund ihres Daseins, sowie das Ziel, in ihm zur Einheit eines harmonischen Geisterreichs zusammengefasst zu werden (*ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα*, Eph. 1, 10). Als *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* ist er nicht nur zeitlich, sondern auch dem Ursprung nach von aller Creatur verschieden. Der Unterschied des Epheser- und Colosserbriefes ist eigentlich nur, dass diese Gedanken im Epheserbrief mehr praktisch verwerthet sind. Es sind das Speculationen, die aus den alexandrinischen Grundlagen

allein sich schon nicht mehr erklären lassen, sondern auf Kämpfe gegen den Gnosticismus hindeuten. In den Pastoralbriefen ist die Präexistenz Christi festgehalten (cf. 1. Tim. 1, 15. 3, 16; Ti. 2, 13), doch sind die Stellen für uns ohne weitere Bedeutung.

Nicht ganz so weit geht der Hebräerbrief. Er ruht noch auf urchristlicher Grundlage, ist aber vom Paulinismus und namentlich von dem Alexandrinismus stark beeinflusst. Der Hebräerbrief will die Erhabenheit des neuen Bundes über den alten zur Anschauung bringen. Sie besteht darin, dass sein Organ ein höheres ist. Christus ist der himmlische Hohepriester, erhaben über die Engel (1, 4), ein himmlisches Wesen, nach dem Typus des Melchisedek ewige, anfangslose Persönlichkeit (Cap. 7). Er ist der Erstgeborene (1, 6), sein Name ist „Sohn Gottes“ (1, 4), als Throngenosse empfängt er selbst den Gottesnamen (1, 9). Das Psalmwort „heute habe ich dich gezeugt“, geht ebenso auf die vorweltliche (1, 5), wie auf die thatsächliche Einsetzung des Sohnes zum Herrscher (5, 8). In Christi Person ist die ewige, urbildliche Welt uns thatsächlich aufgeschlossen, und so ist er in seiner Präexistenz schon Organ und Princip der Weltordnung. (2, 10). Auf ihn sind (1, 3) die Prädicate der σοφία übertragen. Wie Paulus, so macht auch der Hebräerbrief den Rückschluss vom erhöhten Christus auf dessen Präexistenz, jedoch ohne die Pneumalehre des Paulus, vielmehr mit Hilfe der alexandrinischen Idee des κόσμος νοητός. So ist seine Christologie entwickelter, als bei Paulus, sie ist eine wichtige Voraussetzung des Briefes, sie bildet den Uebergang zur Johanneischen Christologie, da sich fast alle Prädicate des Logos hier schon finden, doch nicht der Name λόγος. Unmöglich erscheint es dagegen, mit Beyschlag in dem präexistenten Christus des Hebräerbriefes nur den urbildlichen Idealmenschen, der nicht selbständige präexistente Persönlichkeit ist, zu finden. Ueberhaupt beruht die Stellung Beyschlag's, der den Hebräerbrief einen Fortschritt über Johannes hinaus darstellen lässt und die Spitze der neutestamentlichen Christologie bei Paulus findet, auf einer völligen Verkehrung der Sachlage und ist nur durch gewalt-

same Exegese möglich. Das Verhältniss ist vielmehr ein anderes. Wir sehen in der Johanneischen Christologie die Spitze des Neuen Testaments, und was deren Stellung zum Hebräerbriefe anlangt, so möchten wir uns den Ausführungen Holtzmann's (Prot. Kirchenztg. 1883, S. 1049) anschliessen: Auf dem Gebiete des messianischen Gedankenbildes begegnen sich die Gänge einer progressiven und einer regressiven Speculation. Der abstracte Gedanke des Logos condensirt sich in seiner christlichen Verwerthung zur Vorstellung einer geschichtlich aufgetretenen Persönlichkeit, und die Vorstellung des in der Geschichte erschienenen Messias erweitert sich und gewinnt eine metaphysische Perspective in dem Theologumenon von einem präexistenten Wesen. Als bald aber sehen wir zwischen jenem alexandrinischen und diesem palästinensischen Product eine Art von Austausch eintreten, so dass nicht bloss der Philonische Logos mit Prädicaten begabt wird, die dem concreten Boden der jüdischen Messiasanschauung entstammen (so im Johannesevangelium), sondern auch der in die Sphäre der Präexistenz entwickelte judäische Messias die Functionen des alexandrinischen Logos übernimmt und als Vermittler aller auf die Welt gerichteten Thätigkeit Gottes auftritt, so im Hebräerbrief.

Doch betrachten wir noch das Johannesevangelium selbst. Christus in seiner Präexistenz ist der Logos, präexistente Persönlichkeit bei Gott vor Grundlegung der Welt 1, 1. 17, 24, welt schöpferisches Organ Gottes und in der durch ihn geschaffenen Welt die persönliche Offenbarung des Wesens und Willens Gottes. Das Sohnesverhältniss ist auf das jenseitige Verhältniss des Logos zum Vater übertragen. Der Logos ist wesenseins (5, 18 u. s. w.) mit Gott, er ist der *υἱὸς μονογενὴς τοῦ πατρὸς* (1, 14. 18. 3, 16 u. s. w.) im prägnant metaphysischen Sinne, welcher *εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς* ist. Doch ist mit dem metaphysischen das religiöse Sohnesverhältniss bei Johannes noch untrennbar verbunden. Während er so wesenseins mit Gott ist, so ist er andererseits doch auch schon als Präexistenter ihm schlechthin subordinirt (14, 28 u. s. w.) und die Einheit beider Gedanken liegt eben darin, dass er aus dem Vater geboren

ist. So werden ihm göttliche Prädicate zu Theil, nach 5, 26 hat er das Leben in sich selbst, 1, 1 ist er *θεός*, göttlichen Wesens und zwar hat er nach 17, 5 schon in der Präexistenz die volle Gottheit, im Gegensatz zu Philipper 2, wo er die *υψιότης* erst nach seiner Auferstehung erhält. Es ergiebt sich hieraus schon, dass der Johanneische Logosbegriff nicht ohne Beziehung zu den Zeitvorstellungen ist. Seine nächste Parallele hat er in der alexandrinischen Religionsphilosophie, ist jedoch dort noch nicht mit dem Messias identisch. Klar ist aber auch, dass von dem abstracten Logosbegriff des Philo die Anschauung einer durch die Geschichte gegebenen Persönlichkeit, die man im Lichte jenes Begriffs anschaut, sich nothwendig unterscheiden muss. Nicht der Inhalt der Logosidee ist bei Johannes jener Zeitphilosophie entnommen, sondern der Begriff dient nur als Mittel, die religiöse Bedeutung Christi, die dem Bewusstsein der Gemeinde feststand, auf den höchsten Ausdruck zu bringen. Und ähnlich, wie Matthäus die messianische Weissagung im Alten Testament verwendet, um die Juden zu gewinnen, so ist im Johannesevangelium der Logosbegriff mit Beziehung auf die hellenistisch Gebildeten gebraucht, für die nach Schultz (Lehre von der Gottheit Christi, S. 453) darin der Glaube ausgedrückt ist: 1) dass für den Glauben dies geschilderte Einzelleben als die Erscheinung eines ewigen göttlichen Heilswillens in Betracht kommt, 2) dass die Offenbarung im Christenthum die vollkommene ist, 3) dass, was in Christo geschichtlichen Ausdruck fand, freilich nicht der eine, wahrhaftige Gott ist, wohl aber dessen ewige und wesensgleiche Offenbarung, die Fülle seiner Motive und Zwecke. Ist aber so bei Johannes der Logosbegriff nur eine der alexandrinischen Schule entlehnte Hilfsthese, so ergiebt sich zugleich, dass der Begriff der persönlichen und realen Präexistenz bei Johannes, wie auch schon bei Paulus, keine centrale Stellung in seiner Christologie einnimmt, nur die Spitze derselben ist, der terminus ad quem, nicht terminus a quo.

Gehen wir nun von der Betrachtung des biblischen Präexistenzbegriffes dazu über, denselben in seiner Entwick-

lung in der Kirchen- und Dogmengeschichte zu verfolgen, so ergibt sich uns zunächst die eigenthümliche Thatsache, dass keine der neutestamentlichen Christologien der directe Ausgangspunkt für die späteren kirchlichen Christologien geworden ist. Der Grund hierfür ist nach unseren früheren Ausführungen leicht zu erkennen. Die Präexistenz ist ja im Neuen Testament nicht Centralbegriff, sondern stets nur Hilfstheese der betreffenden Verfasser der Schriften. Und so ist es auch in der nächsten Zeit noch länger geblieben. Selbst Dorner (a. a. O. I, 110) giebt zu, dass anfangs eine Christologie im strengeren Sinne nicht vorhanden war. Es findet sich bis über die Mitte des 2. Jahrhunderts hinaus eine Menge der verschiedenartigsten Vorstellungen über die Präexistenz Christi, die doch alle noch auf dem kirchlichen Boden stehen wollen. Es sind noch mehr oder weniger flüssige Auffassungen, die zunächst nur den betreffenden Schriftstellern angehören, ja zum Theil nur ad hoc gebildet sind. Dass es aber trotzdem in dieser Zeit noch nicht zu Conflicten kam, dafür giebt Harnack (Dogmengeschichte S. 134 f.) mit Recht als Grund an, dass die verschiedenen Theorien in gleichlautende Formeln ausliefen und häufig geradezu in einander übergeführt werden konnten, dass ferner ihre Vertreter sich auf dieselben Instanzen beriefen; vor Allem sei aber nicht zu vergessen, dass Conflictte erst entstehen konnten, nachdem das enthusiastische Element, welches auch an der Bildung der Christologien theilgenommen gewesen ist, zurückgedrängt war, und Probleme als solche erst empfunden wurden. Im Grunde lassen sich alle Christologien dieser Zeit auf eine zweifache Auffassung zurückführen, auf die adoptianische und die pneumatische Christologie. Die erstere, die ältere, judenchristliche, sieht in Christo den von Gott erwählten Menschen, in dem der Geist Gottes gewohnt hat und der nach seiner Bewährung von Gott adoptirt ist als Sohn. Damit ist also die Präexistenz Christi geleugnet. Die andere, pneumatische Christologie sieht in Christus ein himmlisches Geisteswesen, das Fleisch annahm. Beide Richtungen, später in ihrer Einseitigkeit als Ebionitismus und Dokerismus von der Kirche ausge-

schieden, aber doch auf den verschiedensten Stufen immer von Neuem hervorbrechend, gehen anfangs noch einige Zeit friedlich neben einander her, und obwohl sie streng genommen sich gegenseitig ausschliessen, rücken sie sich doch theilweise ganz nahe.

Die adoptianische Christologie auf katholischem Boden vertreten die „Vermächtnisse der zwölf Patriarchen“ und der „Hirt des Hermas“. Beide kennen eine göttliche Mittlermacht, die hypostatisch vom höchsten Gott verschieden, aber nicht identisch mit Jesus ist, in den sie nur als präexistente Potenz eingeht. Dieser Mittler heisst in den „Vermächtnissen“ der Engel der Versöhnung und ist nach Nitzsch (Dogmengesch. S. 189) vom heiligen Geist wahrscheinlich nicht zu unterscheiden. Bei Hermas dagegen ist dies präexistente Princip bald unpersönlich (*δύναμις, δόξα, σοφία, ῥῆμα*), bald persönlich (*υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἀγαπητός*) gefasst, und in letzterem Falle ist schon eine Annäherung an die pneumatistische Christologie eingetreten, doch ist auch hier noch dies präexistente Princip als eine in dem Menschen Jesus wirkende Kraft, und nicht als mit ihm identisch oder in ihm Fleisch geworden anzusehen. Begründet auf das Bestreben, den strengen, jüdischen Monotheismus festzuhalten, sah diese Richtung im Christenthum nur eine Fortsetzung und Erfüllung des Judenthums, und dann konnte ihr Christus freilich nur ein, wenn auch mit göttlichen Kräften begabter Mensch sein. Aber gegenüber jeder Reflexion auf das Verhältniss der Religion zum Kosmos, zur Menschheit und zur Geschichte, besonders des Alten Testaments, erwies sich diese Auffassung als unzureichend, und die naturgemässe Folge war, dass diese Christologie, wenn auch wohl später, als man gewöhnlich annimmt, als ebionitische Häresie ausgeschieden ward.

Dagegen war die pneumatistische Christologie im Vortheil, weil sie durch die damalige Auslegung des Alten Testaments, die neben Gott die Existenz mindestens noch eines himmlischen Wesens annehmen musste, fast geradezu gefordert ward, weil sie es gestattete, Kosmologie und Soteriologie eng zusammenzuschliessen, endlich und nicht zum

wenigsten, weil sie Raum liess für die immer mehr sich geltend machende Logosspeculation.

Auf dem Boden der pneumatischen Christologie, charakterisirt durch einen naiven Dokerismus, wie er schon in einigen neutestamentlichen Erzählungen und später selbst noch bei Clemens Alexandrinus sich findet, stehen die meisten apostolischen Väter. Ihnen ist Christus ein präexistentes himmlisches Wesen, das geistig ist und dessen irdischer Leib nur eine Hülle ist. Seine Unterordnung unter Gott tritt gelegentlich deutlich hervor, ohne jemals geflissentlich betont zu sein. — So lässt der römische Clemens (epist. ad Corinth. Cap. 22) Christum schon durch den heiligen Geist in den alttestamentlichen Psalmen reden, nennt ihn 16, 2 τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλοσύνης τοῦ Θεοῦ, den Sohn Gottes (12, 10). Zweifelhaft bleibt, ob unter εἰκὼν (c. 33), λόγος μεγαλοσύνης (c. 27), σοφία (c. 57), ὁ ἅγιος λόγος (c. 56) Christus zu verstehen ist; ebenso die Hypostase, da Vater und Sohn bald geschieden, bald identificirt zu sein scheinen. — Eine ganz ähnliche Christologie enthält der Brief ad Diognetum, der (c. 7) Christum den „Künstler und Schöpfer des Alls“ nennt. „Als Gott“ (ὡς Θεόν) sandte ihn Gott (c. 7) und indem Christus kam, kam Gott selbst (c. 8). — Mit Gefährdung des Monotheismus nennt Barnabas den präexistenten Christus den κύριος παντὸς τοῦ κόσμου (5, 5), dessen Fleisch lediglich eine Hülle seiner Gottheit ist, da sonst die Menschen seinen Anblick nicht hätten ertragen können. Er ist (5, 6) Subject und Ziel aller Offenbarung im Alten Testament, zu ihm sprach Gott, „lasset uns Menschen machen“, er ist οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου ἀλλὰ υἱὸς τοῦ Θεοῦ (12, 10). — Polycarp setzt gleichfalls die Präexistenz Christi voraus, nennt die Menschwerdung (Philipp. 7) ἔλεις ἐν σαρκί. — Ignatius endlich scheint ganz die besondere Persönlichkeit des präexistenten Christus zu leugnen, wenn er ihn (Rom. fin.) „unseren Gott“, sein Blut (Eph. 1) „Gottes Blut“ nennt. Andererseits ist Jesus jedoch auch ἀφ' ἐνὸς πατρὸς προελθὼν (Magn. 7, 2), ist λόγος Θεοῦ (Magn. 8, 2). Ja es ist sogar der Titel „Gottes Sohn“ für jenes pneumatische Wesen erst von der wunder-

baren Zeugung ins Fleisch abgeleitet (cf. Harnack a. a. O. S. 137), wodurch sich Ignatius der adoptianischen Christologie nähert, wie umgekehrt früher Hermas der pneumatischen.

Auf dem gleichen Boden der pneumatischen Christologie steht mit der Mehrzahl seiner Systeme der Gnosticismus, der gleichfalls, wie der Ebionitismus, von der Kirche ausgeschieden ward. Ihm ist der historische Christus nur Vehikel, Maske oder Offenbarungsorgan eines höheren, rettenden Aeons. Freilich die ersten Gnostiker stehen dem Ebionitismus noch sehr nahe. So die Clementinischen Homilien, wo jener Aeon, nicht ein essentiell göttliches Wesen, sondern der von Gott geschaffene ideale Urmensch, (Adam Qadmôn) nach sieben anderen Offenbarungen in der letzten und höchsten in Christo zur Ruhe und Herrschaft gekommen ist. Ebionisirend ist auch die Christologie des Gnostikers Cerinth. Ihm ist Jesus ein durch Weisheit und Gerechtigkeit ausgezeichneter Mensch. Vorübergehend kommt auf ihn herab der heilige Geist oder Christus, d. h. im Allgemeinen das göttliche Offenbarungsprincip, aber es findet keine wesenhafte Vereinigung beider statt. Die späteren Gnostiker dagegen bilden ihre Systeme mehr im Anschluss an die pneumatische Christologie aus, wobei sich der Dokerismus immer mehr verstärkt. Bei Basilides verbindet sich der vom höchsten Gott gesendete *voûç* in der Taufe mit dem Menschen Jesus, dem Messias des Archon, und verlässt ihn vor dem Leiden. Bei Valentin ist der obere Christus, ein Erzeugniss aller Aeonen, in der Taufe verbunden mit dem unteren Christus des Demiurgen, der jedoch selbst schon als ein vom Hyllischen freies, mit psychischem, aber sichtbarem und leidenstähigem Leibe versehenes pneumatisches Wesen durch die Maria, wie durch einen Kanal hindurchgegangen ist. Saturnin ferner erklärt die Menschheit des Heilandes, des himmlischen Christus ausdrücklich nur für eine scheinbare. Marcion endlich lässt Christum plötzlich aus dem Vater herabsteigen in die Synagoge zu Capernaum, in ihm ist der Vater selbst in menschlicher Form.

Wenn wir hier den Gnosticismus mit jener pneumatischen Christologie der apostolischen Väter zusammengestellt haben, so verkennen wir dabei doch durchaus nicht, dass der Gnosticismus zunächst von ganz anderen Interessen beherrscht ist. Es ist der hellenische Geist, der sich des Christenthums zu bemächtigen sucht. Ausgehend von der dualistischen Gegenüberstellung von Gott und Materie als zweier Principien, wodurch die Versöhnung aus einem religiösen Problem zum kosmologischen wird, ist dem Gnosticismus die absolute Religion, inhaltlich betrachtet, identisch mit dem Ergebniss der Religionsphilosophie, mit der vollkommenen Erkenntniss. So haben die Gnostiker zuerst das Christenthum in ein System von Lehren verwandelt. Sie sind die Theologen der ersten Jahrhunderte. Der Unterschied des Gnosticismus vom Katholicismus ist eigentlich nur der, dass ersterer die acute Verweltlichung, resp. Hellenisirung des Christenthums darstellt, letzterer die allmählich gewordene. Bei alle dem war es aber doch zunächst jener auch bei der pneumatischen Christologie der apostolischen Väter schon sichtbare, im Gnosticismus aber unendlich viel stärker hervortretende Dokerismus, der zur Bekämpfung des Gnosticismus und zu seinem Ausschluss aus der Kirche den Anstoss gab.

Hier ist jedoch noch Einiges über die Vorstellung von dem präexistenten Christus als *πνεῦμα* oder als *λόγος* bei den apostolischen Vätern, das zum Theil auch auf die Gnostiker Bezug hat, nachzuholen. Eigenthümlich ist ihnen das Schwanken zwischen dem ersten alttestamentlichen und mehr unpersönlichen und dem zweiten, alexandrinisch-philosophischen, mehr persönlichen Begriff. Dass die Vorstellung von der Existenz eines göttlichen Logos eine ziemlich verbreitete war, wird durch die Apok. des Johannes, Ignatius, die praedicatio Petri u. A. bewiesen. Aber der Begriff zeigt noch keine Festigkeit. Ebenso wenig aber der *πνεῦμα*-begriff, der nicht der paulinische ist, sondern bald als Kraft Gottes, oder als persönlich, als identisch mit dem präexistenten Christus oder als von ihm unterschieden, als Gottes Sohn oder lediglich als Gabe an die Gläubigen erscheint.

Erst die allgemeine Anerkennung des Johannesevangeliums entscheidet durch scharfe Trennung beider Begriffe zu Gunsten des Logos. Aber selbst bei Justin, in dessen System die feste Formulirung des Johannesevangeliums doch so gut passte, zeigt sich noch das gleiche Schwanken, auch ihm ist der Logosbegriff noch ein Prädicat des prä-existenten Christus neben anderen. Damit erscheint die Logosidee als eine zur Zeit Justin's in der Kirche gangbare Vorstellung. Dass aber die eigentliche Quelle derselben nicht das Johannesevangelium ist, ist gleichfalls klar.

Freilich hat andererseits gerade Justin und mit ihm die anderen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, Tatian, Theophilus von Antiochien und Athenagoras, dem Logosbegriff in der christlichen Religion eine höhere Bedeutung verliehen, und zwar in freier Anlehnung an die griechische Philosophie und an Philo. Da Gott nicht *ἄλογος* sein kann, so hat er stets den Logos in sich als das geistige Princip, das Princip seiner Persönlichkeit, das zugleich aber auch Potenz der Welt ist, noch in Gott ruhend, noch nicht von Gott unterschieden, eins mit Gott. Selbständigkeit gewinnt dieser Logos erst dadurch, dass Gott, an sich unveränderlich und jenseitig, jedoch die Fülle der schöpferischen und geistigen Potenzen schon in sich enthaltend, zum Behuf der Schöpfung durch freie That seines Willens (dial. 100) dieses Princip aus sich heraussetzt. In seinem Verhältniss zu Gott ist der Logos dann wesenseins mit Gott (Apol. I, 63), weil aus Gottes Wesen hervorgegangen, vom Moment der Zeugung ab aber besondere Persönlichkeit und als solche subordinirt (Apol. I, 13), nicht ewig, sondern geworden, im Hinblick auf die Welt als „erstes Erzeugniss“ (Apol. I, 21 u. s. w.) in einer Reihe mit den späteren stehend. Doch ist er nicht die Welt selbst, sondern ihr Schöpfer und gewissermassen ihr Urbild, als *κόσμος νοητός* (cf. Harnack a. a. O. S. 407). Als Offenbarungsseite des Vaters, des verborgenen, unveränderlichen Gottes, ist der Logos aber auch Princip aller Offenbarung Gottes an die Menschen, besonders Subject aller Theophanien

im Alten Testament, in seiner ganzen Fülle jedoch erst offenbar geworden in der Person Jesu.

Es zeigt sich somit, dass Justin bei seiner Construction nicht, wie die neutestamentlichen Schriftsteller, vom historischen oder erhöhten Christus ausgeht, sondern von dem rein philosophischen Begriff des λόγος, den er mit dem prä-existenten Christus identificirt. Es geschieht das in dem alle seine Schriften beherrschenden apologetischen Interesse, Christum als den göttlichen λόγος des Hellenen, als das schöpferische ὁῦμα des speculativen Juden, und damit das Christenthum als die absolute Religion zu erweisen, wobei ihm freilich einer zu seiner Zeit weit verbreiteten Anschauung gemäss die Logologie und Kosmogonie, nicht die Soteriologie, als der wesentlichste Theil des Christenthums erscheint.

Die anderen Apologeten weichen von diesem System und seiner Tendenz nicht wesentlich ab, nur haben die einen eine schärfere Scheidung des immanenten und hervorgegangenen Logos, als der hierin nicht ganz klare Justin, Theophilus hat sogar die von Philo nur auf den Menschen bezogenen Ausdrücke, λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός, verwendet, andererseits hat Athenagoras den wesentlichen, hypostatischen Unterschied Gottes und des hervorgegangenen Logos wieder dadurch aufgehoben, dass ihm dies Hervorgehen nicht eine neue, persönliche, selbständige Seinsweise des Logos begründet, sondern lediglich eine stetige Wirkungsweise des ewig bei und in Gott seienden Logos darstellt.

Die Logoslehre der Apologeten ist von Tertullian übernommen worden, aber insofern umgestaltet, dass er, obwohl zunächst auch von einem philosophisch-kosmologischen Interesse beeinflusst, doch die Menschwerdung des Logos in Christo als Höhenpunkt seines Systems nicht aus dem Auge lässt. Eine Wirkung dieser engeren Beziehung auf die Geschichte ist auch, dass Tertullian den prä-existenten Christus nicht mehr so oft als Logos, sondern lieber als „Sohn Gottes“ bezeichnet, ein neutestamentlicher Begriff, der früher noch kein dogmatisches Gepräge hatte.

Somit findet sich hier eine dreifache Sohnschaft des Logos (cf. Dorner I, 588), 1) die ewige, innerliche, in Gott verschlossene, wo der Logos, gleichen Wesens mit Gott und in Wesenseinheit mit dem Vater stehend, noch unpersönliche Potenz ist (als ratio und sermo, Prax. 5. 8). 2) Im Moment der Welterschöpfung aus Gott vor der Welt und für die Welt hervorgegangen, ist der Sohn selbständige, reale Persönlichkeit (Prax. 7. 12), also eines Wesens mit Gott (Prax. 5), aber nicht ewig, da die Schöpfung nicht ewig ist, und dem Vater untergeordnet als portio des Vaters, der tota substantia ist (Prax. 26), sie sind zusammen unum, aber nicht unus. 3) Die dritte Stufe ist die, wo der Sohn, Mensch geworden, Gott gegenübersteht in erscheinender Persönlichkeit. Dabei hat Tertullian zuerst den Ausdruck trinitas dogmatisch verwendet, aber seine Trinität ist keine immanente, sondern eine ökonomische, wie bei den Apologeten, und indem er diese Entwicklung als eine Emanation, als einen Naturprocess dachte, kam er zu seiner ziemlich sinnlichen Subordinationstheorie, nach welcher der Logos als Sohn erst in einer bestimmten Zeit und durch einen bestimmten Act Gottes entstanden ist.

Reagirend gegen eine solche sinnliche Auffassung wie zugleich gegen die philosophische Logoslehre geht Irenäus von einem lebendigeren Gottesbegriff und vom historischen Jesus Christus aus, der ihm Gott und Mensch zugleich ist. Als Gott ist Christus auch präexistent und bei der Schöpfung thätig, ohne jedoch mit jenem λόγος der Apologeten als der Weltidee und dem Schöpferrath Gottes identisch zu sein. Dass er den präexistenten Christus doch Logos nennt, erklärt sich aus der Ueberlieferung und aus Joh. 1, 1. Vielmehr ist Christus der von Ewigkeit her mit dem Vater coexistirende Sohn (II, 30, 9), der nicht eine verschiedene Seinsweise (als λόγος ἐνδιὰθεος und προφορικός) hat, sondern wesenseins ist mit Gott, das visibile patris, der das invisibile filii ist (IV, 6, 6), nicht bloss ein Moment in Gott (δύναμις λογική), sondern der offenbare Gott selbst. Trotz solcher Identificirung Gottes und Christi erscheint der letztere in seiner Präexistenz doch auch wieder als persönlich

von Gott verschieden. Da ist eben ein Widerspruch im System des Irenäus anzuerkennen, dessen Ausgleichung derselbe nicht versucht, ja den er nicht einmal gemerkt hat, weil er in seinem religiösen Glauben Christus auf eine Stufe mit Gott stellt, als Theolog aber durch Ablehnung der Consequenzen die Prämissen des Problems nicht eigentlich corrigirt.

Eine ähnliche Reaction gegen eine allzu sinnliche Auffassung der Trinität zeigt Hippolyt, indem er zwar einen ewigen Logos nicht leugnet, der als Vernunft in Gott ruht und als Schöpferwort aus ihm hervorgeht, aber eine vorzeitliche Sohneshypostase nicht zugesteht, sondern, die ewige Seite des Sohnes mit Gott identificirend den Sohnesnamen erst dem menschengewordenen Logos zu Theil werden lässt.

Gegenüber einer solchen mehr naturgeschichtlichen Auffassung des Problems selbst noch bei Irenäus, der soteriologisch und kosmologisch zugleich interessirt ist, vertreten die Gegner der Logoschristologie, die Monarchianer aller Richtungen, eine heilsgeschichtliche Auffassung der Person Jesu. Andererseits ist es jedoch auch ihr strenger, nicht ökonomischer Monotheismus und zum Theil wenigstens das Interesse am synoptischen Christusbild, was sie zur Opposition veranlasst. Dabei stehen sie nicht ausserhalb der katholischen Kirche, sondern vertreten vielmehr uralte christliche Anschauungen, von denen damals noch die grosse Menge der Christen beherrscht war, und erscheinen bloss deshalb als Neuerer, weil sie jene Formen mit Hilfe philosophischer Speculation, und zwar nicht der in der Kirche herrschenden platonischen, sondern der aristotelischen, zu begründen suchen. Wie aber jene Anschauungen selbst alte sind, so findet sich hier auch wieder der alte Gegensatz der adoptianischen (ebionitischen) und pneumatischen Christologie nur gesteigert.

Die Vertreter der ersteren Richtung leugnen die Präexistenz Christi und sehen in demselben einen blossen Menschen ($\psi\iota\lambda\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$), aus dem heiligen Geist Gottes erzeugt, so dass seine Gottheit nicht die einer präexistenten Persönlichkeit ist, sondern nur eine ihn in besonders hohem

Grade erfüllende Gotteskraft. So die Aloger, deren System freilich etwas unsicher ist. Entstanden in Kleinasien und zwar wahrscheinlich als die realistisch gerichtete Reaction gegen den enthusiastischen Montanismus (cf. Harnack, 570), verwerfen sie die Lehre vom Logos, d. h. überhaupt die Lehre von einem göttlichen Wesen neben Gott, damit zugleich in dem zu ihrer Zeit wohl noch nicht völlig abgeschlossenen biblischen Kanon die Apokalypse und das Johannesevangelium. Theodot der Gerber aus Byzanz, Theodot der Geldwechsler und Artemon, sämmtlich in Rom zu Anfang des 3. Jahrhunderts, wo ihre Lehre bis zur Feststellung des katholischen Dogmas zwar nicht herrschend, aber doch geduldet war, unterscheiden sich von den vorigen und unter einander wenig. Sie haben die alte Christologie des Hermas beibehalten, aber theologisch verarbeitet. Ob der ältere Theodot den heiligen Geist Sohn Gottes und Christus genannt hat, ist unsicher. Ebenso das Verhältniss der Theodotianer und der sog. Melchisedekianer zu einander, von denen die letzteren in Melchisedek eine Verkörperung des heiligen Geistes sahen und ihn somit über Jesum stellten, in dem der heilige Geist nur als Kraft wirkt. Jedoch scheinen sie (nach Harnack 574) eine gewisse ideale Präexistenz Christi im „Rathschluss Gottes“ nicht geleugnet zu haben. — Eine Fortsetzung und Fortbildung dieser Art von Monarchianismus findet sich bei Paulus von Samosata, Bischof von Antiochien (c. 260), der den *λόγος* und die *σοφία* zwar für von Gott unterscheidbar, aber doch nur für Eigenschaften Gottes, als Kräfte aus ihm her austretend hält, also eine persönliche Präexistenz des *λόγος* leugnet, der nur das innere, geistige Princip des Selbstbewusstseins und Denkens Gottes ist und in dem wunderbar geborenen Menschen Jesus nur als eine die menschlichen Verstandes- und Willenskräfte erhöhende göttliche Einwirkung wohnt. Christus hat demnach nicht präexistirt, oder doch nur als Gegenstand der göttlichen Vorherverkündigung und Vorherbestimmung. — Monarchianer ist sicher auch Beryll von Bostra (c. 244). Eusebius (hist. eccl. VI, 33) vermisst bei ihm die Anerkennung der besonderen

göttlichen Hypostase des Logos und der persönlichen Präexistenz Christi (*κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν*, in eigener Wesensumschriebenheit), nicht aber seiner Gottheit. Ob er aber trotz der letzten Bestimmung mit Harnack (587) noch zu der besprochenen Classe von Monarchianern zu zählen ist, oder gerade wegen derselben mit Nitzsch (202) und Biedermann (Dogmatik 182) schon zur folgenden, wagen wir nicht zu entscheiden.

Die andere Classe, der Tertullian zuerst den Namen „Monarchianer“ beilegt, geht umgekehrt gerade von der Gottheit Christi aus, setzt denselben aber identisch mit Gott selbst. Gott ist der Hypostase nach einer, nur in der Auffassung und dem Namen nach ist in Gott ein Unterschied zu setzen. Diese Anschauung, die zu Tertullian's Zeit noch allgemein im Volke herrscht, das sich nicht zur Idee des höchsten, schlechthin verborgenen Gottes zu erheben vermag, ist der alte naive Modalismus, wie ihn auch Ignatius von Antiochien zeigt, ist aber hier schon bei den Theologen, die den Volksglauben aufnehmen, mit den Mitteln der Stoa zur theologischen Lehre und exclusiv geworden. Hierher gehört Praxeas, der in Rom wirkt und von Tertullian bekämpft wird. Nach ihm ist Gott als Vater Geist, als Sohn dagegen Geist und Fleisch. Sohn wird er also erst, indem er sich durch Annahme des Fleisches der Welt offenbart. Das Fleisch ist's also, was den Vater zum Sohn macht; der Sohn ist also nicht Incarnation einer besonderen Seite in Gott, sondern eine besondere Phase der Seinsweise Gottes überhaupt, so dass also von einem *compati* des Vaters mit dem Sohn gesprochen werden kann. Deshalb wurden diese Monarchianer auch Patripassianer genannt. Auch für Noetus von Smyrna ist der Unterschied Gottes und Christi nur insofern mehr als ein nomineller, als der eine Gott durch seine Menschwerdung als Sohn „erscheint“. Ueber Praxeas geht er dadurch hinaus, dass er das Endliche und Leidensfähige schon in Gott selbst hineinlegt, ohne jedoch dadurch Gottes Absolutheit aufheben zu wollen, indem er erklärt, Gott sei unsichtbar, unsterblich u. s. w. und auch das Gegentheil davon, aber nur wann und wo er will. Patripassia-

nische Bischöfe von Rom sind Victor (wenigstens höchst wahrscheinlich, sicher aber) Zephyrinus und Callistus, von denen der letztere, obwohl mit Praxeas im Uebrigen übereinstimmend, doch in Anlehnung an die Tradition den Logosbegriff in sein System einführt, aber entgegen dem sonstigen Gebrauche als einen Namen für Vater und Sohn, für den einen Gott. — Wie der ebionisirende Monarchianismus von Paulus von Samosata, so ist der patripassianische von Sabellius fortgesetzt und auf den Höhepunkt seiner systematischen Ausbildung gebracht worden. Indessen ist sein System aus den vorhandenen, zum Theil unzuverlässigen Quellen nicht ganz deutlich zu ersehen. Er unterscheidet von der göttlichen Monas deren drei Offenbarungsweisen in der Welt, wirft aber an anderer Stelle die Monas doch wieder mit dem Vater zusammen. Der Logos ferner, als der „sprechende Gott“, d. h. die göttliche Monas in ihrem Aussichsetzen der Welt und vom Sohne zu unterscheiden, steht zu jenen drei Offenbarungsweisen der Monas selbst in einem nicht völlig klaren Verhältniss. Während Nitzsch (S. 206) und Dorner (I, 713) ihm die Weltschöpfung zuweisen, dem Vater aber die alttestamentliche Offenbarung und Gesetzgebung, so verwirft Harnack (S. 632) diese Trennung, indem er den Sabellius von Noet sich unterscheiden lässt nicht durch die Annahme einer hinter den Prosopon ruhenden Monas, nicht durch Einführung des Logosbegriffs, nicht durch Annahme der stoischen Theorie einer verschlossenen und sich entfaltenden Gottheit, endlich nicht durch eine irgendwie geartete Trinitätslehre, sondern allein durch die formelle Parallelisirung der successiven Prosopon und in der Reflexion auf den heiligen Geist. Trotz dieser unentschiedenen Streitigkeiten bleibt bestehen, dass dem Sohne eine eigentliche, persönliche Präexistenz nicht zugeschrieben ist. Nicht ist durch ihn die Welt geschaffen, sondern er ist der Vater selbst, aber in seiner Erscheinungsform als menschengewordener Erlöser von seiner Geburt bis zu seiner Himmelfahrt, also nur auf eine bestimmte Zeit, wobei die menschliche Seite in Christus als blosses Accidens behandelt ist. Gott ist nicht gleichzeitig Vater und Sohn,

sondern nach einander. Damit ist das „compati“ des Praxeas abgelehnt, also ein noch strengerer Modalismus aufgestellt. Hauptfortschritt des Sabellius ist aber, wie Harnack (S. 632) mit Recht angiebt, die vollständige Parallelisirung des Protopon und der Energie des Vaters mit den beiden anderen, wodurch einerseits die Kosmologie in den bisher hauptsächlich nur soteriologisch gerichteten Modalismus eingeführt wird, andererseits, nachdem mit der Bevorzugung Gottes des Vaters gebrochen ist, das „ὁμοούσιος“ des Sohnes aufgestellt und so die Athanasianische Christologie in eigenthümlicher Weise vorbereitet wird. Dieser Monarchianismus ist der den Logosbegriff verwendenden Theologie ebenbürtig geworden, und daraus erklärt sich die gewaltige Wirkung, die er auf die damalige Zeit ausübt. Da aber hier der Gedanke einer persönlichen Präexistenz Christi fehlt, sah man sich gleichwohl genöthigt, über Sabellius hinauszugehen, da nur dann erst die volle Bedeutung Christi auf den kurzen, richtigen Ausdruck gebracht zu sein schien. So erklärt sich das System des Origenes, der jedoch zum Theil schon auf den Schultern des Clemens Alexander ruht.

Dieser letztere steht zunächst auf demselben Boden wie Justin und die Apologeten, ist aber weit über dieselben hinaus fortgeschritten, indem er der Logosidee dadurch einen viel concreteren Sinn und reicheren Inhalt gab, dass er sie zum höchsten Princip der religiösen Welterklärung und der Darstellung des Christenthums erhob. Der Logos ist Christus, ist aber zugleich auch das Sittliche und Vernünftige auf allen Stufen der Entwicklung, der Erzieher der Menschheit. Während der Logos somit im weitesten Sinne überall dort gefunden wird, wo der Mensch sich über die Naturstufe erhebt, ist er andererseits so concret, dass eine authentische Kenntniss von ihm nur aus der Offenbarung gewonnen werden kann. Der Logos, Christus, als erstes Erzeugniss der Liebe Gottes (Quis div. salv. 37) aus Gottes Vernunft vor der Zeit und vor der Welt (προγεννηθέν Strom. VI, 7, 58) hervorgegangen, steht an der Spitze der Geschöpfe (Strom. VII, 2, 5), ohne jedoch selbst geworden und ein Werk des Willens Gottes zu sein; er ist vielmehr gleich ewig mit dem

Vater, der nicht *ἄνευ υἱοῦ* ist (Strom. V, 1, 1), eines Wesens mit Gott, selbst Gott, schon seinem Ursprung nach von den Geschöpfen verschieden. „Der Sohn-Logos ist eine Emanation der unveränderlich in Gott verharrenden Vernunft, des eigentlichen Logos“ (Harnack S. 531). Somit hat Clemens die Scheidung eines *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικὸς* nicht verworfen, wie Nitzsch (S. 203) behauptet, also auch eine persönliche Präexistenz Christi, freilich mit Subordination desselben verbunden, festgehalten.

Noch schärfer als Clemens hat Origenes die Wesenseinheit des Vaters und Sohne seinerseits, und andererseits die besondere persönliche Hypostase des Sohnes ausgeprägt, indem er mit Ausnahme des Modalismus Alles verwerthet, was seit 200 Jahren über Christus gedacht worden war. Bei ihm ist der „Sohnesbegriff“, der bis dahin immer noch schwankend war und bald vom präexistenten Christus, bald vom menschengewordenen gebraucht ward, im metaphysischen Sinne bestimmt fixirt. Der Sohn ist 1) essentiell göttlich und Gott wesensgleich, ist das Ebenbild des Vaters, und zwar des ganzen Vaters, ewig aus dem Wesen des Vaters gezeugt (in ep. ad Hebr. fragm.), dessen Wesen, die *θεότης*, er ganz hat (gegen Tertullian), so ist er *ὁμοούσιος τῷ πατρὶ*. Seine Zeugung aber, analog dem Hervorgehen des Willens aus dem Geist gedacht (de princ. I, 2, 9) und nicht als Emanation, ist eine ewige und zwar eine ewig fortgehende, da es zum „Gottsein“ des Vaters gehört, sich fortwährend im Sohn zu objectiviren (de princ. I, 2, 4. IV, 28). Der Sohn ist 2) für sich persönlich. Als Abbild des ganzen Wesens des persönlichen Vaters (in Joann. t. XX, 29, 30) muss auch er Person sein, besondere gottheitliche Hypostase (de princ. I, 2, 4. IV, 28) und zwar als „Gott Sohn“, nicht als „Gottes Sohn“, während *λόγος* sein Wesen ausdrückt, dass er einerseits zum Inhalt den Logos, die Vernunft des Vaters hat, und andererseits das aus Gott hervorgetretene Princip der Vernunft in der Welt ist. Der Sohn ist 3) in der Wesensgleichheit doch Gott untergeordnet. Als gezeugt ist der Sohn nicht causa sui, und wenn in dieses *ἀπόθεος* das Wesen des Vaters gesetzt wird, so ist der Sohn verschied-

denen Wesens mit dem Vater, also in dieser Hinsicht nicht aus dem Wesen, sondern aus dem Willen des Vaters (fragm. in Joann. bei Pamphilus), doch nicht durch seinen Willen, wie die Welt, die, obwohl gleichfalls ewig, doch stets Creatur ist. Demnach wiederholt sich im Sohn das Wesen des Vaters nicht schlechthin, sondern der Sohn als die Idee der Ideen, als Inbegriff der mancherlei Gedanken Gottes, enthält in sich die Einheit und die Vielheit zugleich (de princ. I, 2, 2. c. Cels. VI, 64), so vermittelt er die in sich untheilbare Einheit Gottes mit der Endlichkeit der Welt und ist deshalb a) die Idee der Welt, d. h. ihre ewige, ideale Einheit, b) das Princip der realen Welt und der einzelnen realen freien Wesen, die in ihm ihr Urbild haben. Dabei ist aber seine persönliche Hypostase festgehalten. Doch erhält diese Präexistenzlehre noch eine eigenthümliche Wendung. Nach Origenes schuf Gott zunächst eine Welt von übersinnlichen Wesen, von Geistern, die zwar geschaffen waren, aber doch völlige Freiheit des Willens hatten. Ihr Ziel war, eins zu werden mit dem sich offenbarenden Gott, doch nicht alle erreichen das Ziel, vielmehr wenden sie sich vermöge ihrer Freiheit von Gott ab, sie fallen und werden erkaltend zu „Seelen“. Gleichwohl behalten sie auch als solche völlige Willensfreiheit, als Zeichen ihres göttlichen Ursprungs und zugleich als unverlierbare Bürgschaft ihrer Wiederbringung. Nur eine einzige aller dieser geschaffenen Seelen, Jesus, hat das Allen gesteckte Ziel erreicht, durch eine treue und beständige Willensrichtung auf Gott hin ist sie eins geworden mit dem sich offenbarenden Gott, mit dem Sohn Gottes, kraft der allen Geistern anerschaffenen Anlage zur Gemeinschaft mit Gott. Für die anderen gefallenen Seelen aber schuf Gott als Erscheinungsform die Sinnenwelt, theils zu ihrer Strafe, theils jedoch mit dem Zweck, diesen Gefängnisszustand zugleich zum Ausgangspunkt ihrer Wiederbringung zu machen. Damit aber das Letztere geschehen konnte, musste auch jenes einzige Vernunftwesen, das mit Gott eins geworden war, Jesus, und mit ihm zugleich der auf's Engste mit ihm verbundene göttliche Logos, in die Sinnenwelt eingehen und zur Menschwerdung sich erniedrigen, was Jesus

an und für sich, da er ja schon sein Ziel, die völlige Vereinigung mit dem Sohn Gottes, schon erreicht hatte, nicht nöthig gehabt hätte. Abgesehen aber von dieser eigenthümlichen Ausprägung der Präexistenzlehre bildet Origenes mit seiner Lehre von der ewigen Zeugung des Sohnes die Grundlage für die folgende Entwicklung der Kirchenlehre, vor Allem gegenüber den beiden Arten des Monarchianismus. Dass aber auch Origenes nicht das Problem völlig gelöst, sondern nur verdeckt hatte, indem er zwei Begriffe mit dem Wort *οὐσία* bezeichnete, das „*θεός* sein“ und das „*αὐτό-θεος* sein“, zeigte sich in dem bald hervortretenden Gegensatz der beiden Dionyse, und indem dann Arius diesen Gegensatz mit consequenter Schärfe durchführte, hat er eine definitive Entscheidung in der Kirchenlehre herbeigeführt. Während nämlich die grössere Zahl der Schüler des Origenes, wie Pierius, Theognost, Gregorius Thaumaturgos, Methodius nur insofern von Origenes abweichen, dass sie an dem präexistenten Christus mehr die Wesensgleichheit betonen, und zwar zum Theil sogar bis zum Verschwinden des persönlichen Unterschiedes, wird der Bischof Dionysius von Alexandrien durch seinen Streit mit Sabellius dazu fortgetrieben, die besondere persönliche Hypostase des Präexistenten hervorzuheben und zwar durch Betonung der Begriffe Subordination und Zeugung. So behauptet er, dass der Sohn, weil er gezeugt ist, nicht *αὐτό-θεος* ist und deshalb auch nicht *ὁμοούσιος τῷ πατρί*, sondern dem Wesen des Vaters fremd, ja ein *ποίημα* des Vaters, ein Geschöpf, und darum nicht ewig. Mit dieser Lehre erregt er Anstoss bei dem Bischof Dionysius von Rom, der dem Alexandriner mit Origenes die Wesenseinheit und Ewigkeit des Sohnes gegenüberstellt, Ersteres durch Scheidung der Begriffe „gezeugt“ und „geschaffen sein“, Letzteres durch den Hinweis auf das wesentliche Sein des Logos im Vater als Vernunft und Weisheit, ohne welche der Vater nie gewesen sein könne. Auf eine Widerlegung des Sabellius lässt er sich dabei nicht ein, ja sein System selbst schliesst eine sabellianische Deutung mindestens nicht

aus. Der Streit wird jedoch dadurch beigelegt, dass Dionysius von Alexandrien nachgiebt, aber lange ruhen konnte er nicht, da der Gegensatz wieder nur verdeckt, nicht ausgeglichen war. Als aber Arius diese Differenz wieder aufnahm und mit rücksichtsloser Verstandesschärfe durchbildete, ohne jedoch für die Mystik des religiösen Bewusstseins oder für die philosophische Speculation eine Fassungsgabe zu besitzen, trat der Streit in sein letztes Stadium und gelangte im Nicänum zu der auf dem gegebenen Grunde der damaligen Weltanschauung allein möglichen Lösung.

Arius, ein Schüler Lucian's von Antiochien, der seinerseits wieder auf Paulus von Samosata zurückging, fasst den Begriff der „Zeugung“ als causalen, und macht damit „Ungezeugtheit“ und „Ewigkeit“ zu identischen Begriffen, die das Wesen der Gottheit ausmachen. Ist daher der Vater allein ungezeugt, so kann der präexistente Sohn nicht gleichen Wesens mit dem Vater sein, sondern ihm fremd, ξένος. Also ist der Begriff der Zeugung überhaupt nicht auf das Verhältniss des Vaters und Sohnes anwendbar, weil eine Mittheilung des göttlichen, in der Ungezeugtheit bestehenden Wesens, unmöglich ist, und der Sohn ist demnach nicht gezeugt, sondern geschaffen, und zwar, da ausser Gott nichts besteht, woraus er geschaffen sein könnte, ist er „aus Nichts“ geschaffen, ἐξ οὐκ ὄντων allein durch den Willen des Vaters, so dass sich von ihm sagen lässt: ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν. Auch Logos ist er nur in uneigentlichem Sinne um seiner relativen Aehnlichkeit willen mit Gott, durch dessen Logos, eine blosse göttliche Kraft oder Eigenschaft, der Sohn geschaffen ist. Wenn aber damit das Princip des Daseins des Sohnes nicht das Wesen, sondern nur der Wille des Vaters ist, so ist er andererseits dadurch doch nicht der Welt ganz gleichgestellt, sondern indem er nicht erst im Moment seiner Menschwerdung, vielmehr πρὸ χρόνων καὶ αἰώνων geschaffen ist, sind Zeit und Welt erst durch ihn geworden. Damit ist also eine Präexistenz Christi nicht geleugnet, aber Christus ist doch ganz einem heidnischen Untergott gleich dargestellt, so dass die bei Paulus von Samosata und Sabellius einseitig hervortretenden beiden

Richtungen, jüdischer Deismus und heidnischer Pantheismus, hier in einem eigenthümlichen Polytheismus zusammengefasst sind, der auch die Kirche nöthigte, jene beiden Richtungen von sich auszuseiden. Das war jedoch nicht mit einem Schlage möglich, und so treten zunächst noch vermittelnde Richtungen auf. Hauptsächlichste Vertreter sind Cyrill von Jerusalem und Eusebius von Cäsarea, sog. Semiarianer oder Homoiousianer. Sie suchen das System des Origenes selbst festzuhalten. Als γεννηθεὶς ist der präexistente Christus gegenüber dem Vater, der ἀγέννητος, ἀναρχος ist, subordinirt (κεφαλὴ τοῦ υἱοῦ ὁ πατήρ Cyrill. catech. XI, 7), er ist durch Gottes Willen und Macht (form. macrostich. antiochena No. 2). Somit ist er hypostatisch von Gott verschieden und Gott nicht wesensgleich. Andererseits aber ist er εἰκών, Bild des Vaters, und hat daher, ausgenommen die ἀγεννησία, alle Prädicate Gottes, ist also auch der ewige Welterschöpfer, προκόσμιος (Euseb. dem. ev. VI, init.), ja sogar ἀναρχος, ἀεὶ γεννηθεὶς ist er genannt (Cyrill. catech. XI, 7), πρὸ πάντων τῶν αἰώνων (form. macrost.), φύσει θεός. Während diese also mit Origenes persönliche Hypostase und Gottheit meinen vereinigen zu können, geht Marcellus von Ancyra wie Arius von der Unvereinbarkeit Beider aus, verfällt aber dabei, im Kampf gegen Arius, obwohl er zu Nicäa noch die Hauptstütze des Athanasius war, in das entgegengesetzte Extrem, in Sabellianismus. Ihm ist der historische Christus eine vorübergehende, aber wirkliche Erscheinung des Logos, der als die ewige Gott innewohnende Vernunft ungezeugt und mit Gott schlechthin vereinigt, Träger der Weltidee und Schöpfer der Welt ist, aber nicht persönlich von Gott unterschieden, sondern nur eine Kraft Gottes und nur als menschengewordener „Sohn“ zu nennen. Von Sabellius unterscheidet er sich nur dadurch, dass sich bei ihm in Anlehnung an die Apologeten des 2. Jahrhunderts die bei Sabellius fehlende Scheidung des Logos in einen ἐνδιάθετος und προφορικός findet, wenigstens der Sache nach, doch ohne die Namen. Die Namen selbst aber hat des Marcellus Schüler Photin, der seines Lehrers System dahin weiter

bildet, dass dieser Logos im historischen Christus nicht zur Erscheinung gekommen, sondern nur als Kraft gewirkt habe. Er leugnet also die Präexistenz Christi, Jesus ist zwar ein übernatürlich erzeugter Mensch, aber nicht realiter, sondern höchstens ideal präexistent. So fällt er in Samosaténismus zurück.

Die Nicäner dagegen, und an ihrer Spitze Athanasius, gehen, wie die Semiarianer, von Origenes aus. Jener dem Arius unlösbare Gegensatz zwischen Gottheit und Hypostase Christi ist für sie überwunden in dem Begriff der „ewigen Zeugung“. Als gezeugt ist der präexistente Sohn besondere persönliche Hypostase. Der Begriff der Zeugung soll aber ausdrücken, dass Christus aus dem Wesen des Vaters stammt, *ὁμοὺς θεός* ist, also nicht aus einem Willküract des Vaters, aber ebenso wenig wider den Willen Gottes, sondern nach einer im Wesen Gottes selbst begründeten Naturnothwendigkeit, die in Gott liegt und nicht über ihm steht, aus Gott hervorgegangen ist. Und zwar ist diese Zeugung eine ewige, somit ist der Sohn Gottes wesensgleich, nicht bloss ein Abbild seines Wesens und nicht ihm subordinirt. Er ist „Gott Sohn“, nicht „Gottes Sohn“. Zugleich ist bei Athanasius die besondere Hypostase des Sohnes nicht mehr durch den Weltgedanken begründet. Obwohl er aber gerade dadurch an Dyotheismus leicht anstreift und andererseits doch noch einen gewissen subordinatianischen Rest zurückbehält, so war doch damit (wie Biedermann S. 188 bemerkt) dem ersten Moment des christologischen Problems, den göttlichen Factor im christologischen Princip als essentiell göttlich zu bestimmen, innerhalb des der Kirchenlehre von vorn herein gegebenen Rahmens einer Personalbeschreibung Jesu Christi und der persönlichen Fassung des göttlichen Wesens auf die allein mögliche Weise ein vollständiges Genüge geschehen.

Nachdem nun die Athanasianer auf dem Concil zu Constantinopel 381 endgültig den Sieg errungen hatten, steht für die Folgezeit die Wesensgleichheit und die persönliche Hypostase des präexistenten Sohnes Gottes und damit auch des historischen Christus fest. Wohl bilden Hilarius

von Poitiers und Ambrosius im Abendland, Basilius der Grosse, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz und Didymus im Morgenland die Trinitätslehre noch weiter aus, aber zu jenen zwei Stücken haben sie nichts mehr hinzugefügt.

So bleibt die Lehre von der Präexistenz Christi in der Form, die sie einmal angenommen, durch das ganze Mittelalter hindurch bestehen. Erst in der Reformationszeit erwacht ein neuer Widerstand gegen das Dogma. Da aber jene Bestreiter der Präexistenzlehre, obwohl von einem intellectuellen und moralischen Interesse getrieben, doch auf gleichem Boden mit der altkirchlichen Anschauung des Verhältnisses von Gott und Menschen stehen bleiben, so führt ihre Opposition sie auf einen vornicänischen Standpunkt zurück, zum Arianismus (Campanus, Denk, Hetzer, Arminianer) oder Samosatenismus (Socinianer) oder Sabellianismus (Michael Servet). Die Reformatoren selbst jedoch, z. B. Melancthon, stellen alle Lehren, die sich nicht auf den Mittelpunkt des protestantischen Bewusstseins, wie es durch den Gegensatz der Sünde und Gnade bestimmt wird, beziehen, ganz zurück und acceptiren deshalb einfach die altkirchliche Fixirung des Dogma's. Indessen hat noch Luther in Folge seiner Communicationenlehre und einer Hereinziehung der Ständelehre in die Naturenlehre die letzte Consequenz gezogen, indem ihn seine immanentere Fassung des Verhältnisses der göttlichen und menschlichen Natur nicht zu einer Correctur der Begriffe Gott und Mensch führte, sondern auf dem Boden der alten Kirchenlehre zu einer Uebertragung des Unterschiedes, den man sonst zwischen den beiden Naturen in Christus machte, auf die beiden Stände seiner Präexistenz und seiner Erniedrigung. Als der absolut Vollendete ist Christus schon in seiner Präexistenz nicht bloss Gott, sondern der „Gottmensch“ und die *unitio personalis* ist demnach ein transcender, metaphysischer Act. Die Incarnation als Annahme einer himmlischen, urbildlichen Menschheit ist damit unterschieden von der Erniedrigung, deren Subject nun nicht der *λόγος ἄσαρκος* ist, sondern der „Gottmensch“. Während aber die Lutheraner

diesen metaphysischen Act nur als einen der Erniedrigung logisch vorangehenden fassen, ziehen die „Wiedertäufer und Schwenkfelder“ die letzte Consequenz und machen die Incarnation, da Christus ewig ist, gleichfalls zu einem ewigen Act.

Im weiteren Verlauf hält die protestantische Orthodoxie das Dogma fest. Ebenso die Leibnitz-Wolf'sche Philosophie. Der Rationalismus lässt es als indifferent bei Seite. Die neuere Philosophie in ihrer engeren Verbindung mit der Theologie hat dies Dogma ebenso wie die Trinitätslehre eigentlich erst methodisch zum Gegenstand des speculativen Denkens gemacht und nach dem verschiedenen Charakter der einzelnen philosophischen Systeme ausgestaltet, jedoch nicht ohne dabei den ursprünglichen religiösen Grundgedanken fast gänzlich aus dem Auge zu verlieren. Gegenüber der modernen Orthodoxie hat die Vermittlungstheologie das Dogma durch Abschwächung zu rationalisiren versucht, aber damit nur um so unhaltbarer gemacht, während die freie Theologie von vorn herein die alte Form auflöst, um den bleibenden Gehalt herauszustellen.

Doch damit ist schon der Uebergang zum zweiten Theil unserer Arbeit zu einer dogmatischen Darlegung der Lehre von der Präexistenz Christi gemacht. Bis jetzt haben wir versucht, eine einfach historische Entwicklung zu geben. Deshalb wird es nun nöthig sein, eine Kritik dieser Entwicklung folgen zu lassen, ehe wir daran gehen können, ein positives und abschliessendes Resultat zu liefern. Verfolgen wir also noch einmal kurz den Verlauf, den das Dogma genommen hat. Wir hatten gesehen, wie der Gedanke einer persönlichen und realen Präexistenz weder im Selbstbewusstsein Jesu, noch bei seinen ersten Jüngern nachweisbar ist. Aber im Bewusstsein seiner religiösen Gottessohnschaft hat sich Jesu die Erkenntniss des väterlichen Liebeswillens Gottes in Bezug auf die Menschheit überhaupt, wie auf seinen besonderen Beruf als Messias erschlossen und damit ist die erste Grundlage der späteren Präexistenzidee schon gegeben. Bald erfolgt die Weiterbildung. Zunächst in der Apostelgeschichte und im 1. Petrusbrief kommen

die Verfasser zu einer idealen Präexistenz der Person und unter dem Einfluss alttestamentlicher Bilder und Ideen schreitet die Apokalypse weiter fort, wenngleich hier der Gedanke der persönlichen Präexistenz noch nicht ganz sicher ist. Bestimmter findet sich der Gedanke bei dem Apostel Paulus, wo schon aus der rabbinischen Zeittheologie entnommene Vorstellungen wirksam werden, während der Hebräerbrief die Vorstellung nur noch steigert und das Johannesevangelium, ebenso wie der Hebräerbrief, von der alexandrinisch-jüdischen Speculation eines Philo beeinflusst, der Vorstellung von dem präexistenten Christus im Logosbegriff die abschliessende Form verleiht.

Forschen wir aber nach dem Werth, den die biblischen Schriftsteller selbst dieser Vorstellung beilegen, so erhalten wir das eigenthümliche Ergebniss, dass bei keinem derselben die Präexistenzidee eine grundlegende Stellung einnimmt. Ueberall ist der Begriff nur eine metaphysische Hilfstheese, mittelst deren die apostolische Christologie es unternimmt, die religiöse Bedeutung der Person und des Werkes Christi in die theologische Sprache der Zeit zu übersetzen. Dazu müssen in der Apokalypse die alttestamentlichen Prädicate dienen, dazu dem Paulus sein aus der rabbinischen Zeittheologie entnommenes Theologumenon von *ἀνθρῶπος ἐπουράνιος*, dazu dem Johannes der alexandrinische Logosbegriff. Noch sind bei Paulus die Präexistenzgedanken nur Nebensache und in den betreffenden Stellen stets praktisch verwendet (namentlich 2. Cor. 8, 9. Phil. 2, 6—11). Johannes ist zwar selbständiger in seinen metaphysischen Speculationen, aber auch ihm ist noch der religiöse Grundgedanke die Hauptsache. Der Präexistenzbegriff ist bei ihm, wie bei Paulus und im Hebräerbrieft, nur der terminus ad quem, nicht der terminus a quo der Speculation. Deshalb ist es nicht gestattet, den metaphysischen Logosbegriff des Johannes zu dogmatisiren. Wie Matthäus in seinem für judenchristliche Leser geschriebenen Evangelium die messianische Weissagung benutzt, um das Christenthum als die absolute, vollendete Religion darzustellen, so muss der Logos, mit dem der Präexistenzbegriff eng verbunden ist, dem Johannes

für seine heidenchristlichen Leser, denen der Begriff aus der Philosophie geläufig ist, zum selben Zwecke dienen. So besteht also eine auffallende Analogie zwischen dem exegetischen Verfahren, des Schriftbeweises und dem speculativen Verfahren der metaphysischen Deduction, und es ist durchaus inconsequent, der Exegese eines Matthäus, Paulus oder Autors an die Hebräer kein sonderliches Gewicht zuzuschreiben, dagegen die speculativen Formeln des 4. Evangeliums um jeden Preis festhalten zu wollen. Die alexandrinische Gnosis ist so gut wie die rabbinische Exegese und die populäre Hermeneutik nur eine äussere Stütze, welche der christliche Glaube im Zeitbewusstsein gesucht und gefunden hat. Es wäre also consequenter Weise Beides zu dogmatisiren, oder — und das ist das Richtigere, — keines von beiden. Denn Vorstellungen, deren zeitlich bedingte Genesis man mit Fingern nachweisen kann, und das glauben wir gethan zu haben, sind nicht ewige Heilswahrheiten. Die Wahrheit dieser Behauptung wird aber um so einleuchtender, wenn man sieht, dass, wie sich schon bei der Betrachtung der Grundlagen des biblischen Präexistenzbegriffes für uns herausstellte, es überhaupt in dem Denken jener Zeit und zumal der phantasiereichen Orientbewohner lag, alles für den Menschen Werthvolle zu personificiren, alle geistigen Kräfte und Ideen persönlich wirkend sich vorzustellen und dabei unwillkürlich der logischen Priorität eine zeitliche Priorität unterzuschieben. Kurz, die allgemein geübte Logik des Zeitalters sowie die religiöse Metaphysik des gleichzeitigen Judenthums erklärt die Unvermeidlichkeit jener Vorstellung für die Christenheit, damit aber zugleich ihren nur relativen Werth für uns.

Verfolgen wir aber die Dogmenbildung in ihrem weiteren Verlauf, so zeigt es sich, dass Harnack Recht hat mit seiner Behauptung (a. a. O. S. 72), „keine der neutestamentlichen Christologien ist der Ausgangspunkt für die spätere Lehrentwicklung geworden.“ Die ersten apostolischen Väter zeigten, wie wir sahen, noch eine grosse Unbestimmtheit in ihren Aeusserungen, noch bleibt die kirchliche Christologie bis etwa zum Ende des 2. Jahrhunderts eine flüssige. Aber

etwas Anderes tritt im Gegensatz zur neutestamentlichen Christologie immer entschiedener hervor, nämlich, dass mit Hintansetzung des ursprünglichen religiösen Gehaltes der Präexistenzidee immer mehr ihre Verwendung in der speculativen Metaphysik betont wird. An die Stelle des ursprünglichen soteriologischen Interesses ist das kosmologische getreten. Dies ist namentlich bei den Gnostikern, dann bei den christlichen Apologeten, bei Tertullian, Clemens Alexandrinus und Origenes der Fall. Alle diese Männer stehen sich dadurch nahe, dass es sich bei ihnen besonders um die Aufnahme der griechischen, antiken Weltanschauung in das Christenthum handelt. Weil die Gnostiker damit zu schnell vorgehen, werden sie ausgeschieden, aber doch war das Christenthum nur deshalb im Stande, den Gnosticismus zu überwinden und den Polytheismus im römischen Reich zu beseitigen, weil es einen Bund schloss mit der geistigen Grossmacht, welche Geist und Gemüth der Besten bereits bestimmte, mit der philosophischen Ethik des Zeitalters. Durch dieses speculative Interesse erklärt sich auch die Aufnahme des Logosbegriffes in die christliche Speculation direct aus der griechisch-alexandrinischen Philosophie und die weite Verbreitung des Begriffes schon zur Zeit Justin's, während doch damals das Johannesevangelium, aus dem der Begriff nach orthodoxer Ansicht in die Kirchenlehre übergegangen sein soll, entweder überhaupt noch nicht bekannt, oder wenigstens nicht allgemein anerkannt war. Ein anderer Grund für die Aufnahme des Logosbegriffes aber war die ungemeine Vielseitigkeit des Begriffes, der, des mannigfaltigsten Inhaltes fähig, jeder Steigerung des religiösen Interesses, jeder Vertiefung der Speculation, ja selbst den neuen Ergebnissen der biblischen Exegese angepasst werden konnte und zuletzt bei Athanasius sogar einen Inhalt erhielt, der die kosmologische Entstehung des Begriffes fast vollständig verdeckte, also im schärfsten Widerspruch stand mit den Denkopoperationen, von denen er ursprünglich ausgegangen war. So traf also mit dem Präexistenzbegriff der Logosbegriff zusammen und es stellte sich für die Kirchenlehre bald die Aufgabe heraus, diesen präexistenten Logos

zugleich als Gott wesensgleich und als persönliche Hypostase ihm gegenüberstehend zu fassen. Andererseits verlangte es das Interesse des Monotheismus, nicht zwei Götter aufzustellen und so sah sich das philosophische Denken genöthigt, den präexistenten Christus wieder dem Vater zu subordiniren; man konnte sich eine besondere neben Gott hypostasirte Persönlichkeit nur als Gott untergeordnet denken. So geht die ganze folgende Entwicklung dahin, die sich gegenüberstehenden Begriffe der Wesensgleichheit und der mit Subordination verbundenen Einzelpersönlichkeit des präexistenten Christus mit einander in Einklang zu setzen. Indem aber bei diesem Bestreben sich als die nothwendige Folge herausstellte, dass bald die eine, bald die andere Seite mehr betont werden musste, so bildet deshalb jedes nachfolgende System schon an sich die Kritik des vorausgegangenen. So haben Justin, Tatian, Theophilus von Antiochien durch ihre Scheidung des *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* wohl die besondere Hypostase des prä-existenten Christus festgehalten, dabei aber durch die Subordination desselben die Wesensgleichheit doch wieder aufgehoben, wenn auch nicht die Wesenseinheit, da sie den Logos aus Gottes Wesen, jedoch nach Gottes Willen hervorgehen lassen. Andererseits hat Athenagoras, trotz derselben Scheidung des Logos, doch um der Wesensgleichheit willen die besondere Persönlichkeit wieder daran gegeben. Tertullian zeigt bei seiner realistischen Denkrichtung eine ganz sinnliche Subordination, Irenäus und Hippolyt kommen zu keiner Scheidung eines persönlichen Logos von Gott. Durch starke Betonung des Monotheismus kommen die Monarchianer dazu, entweder ebionisirend die Präexistenz Christi überhaupt zu leugnen, so die Aloger, die beiden Theodote, Artemon und mit einem feiner ausgebildeten System Paulus von Samosata, oder patripassianisch Gott und Christum zu identificiren, so Praxeas, Noet, Zephyrin, Callist, und als Höhenpunkt der ganzen Richtung der so berüchtigt gewordene Sabellius. Eine, freilich nur scheinbare, Einigung beider Begriffe erreicht Origenes durch seinen Begriff der „ewigen Zeugung“, als eines nicht ein-

maligen Actes, wie der Begriff bisher immer verstanden worden war, sondern als eines ewig in jedem Moment fort-dauernden. So schien die besondere Persönlichkeit neben der Wesensgleichheit am präexistenten Christus bestehen zu können.

Dass aber die Einigung doch keine vollkommene war, zeigt sich sofort in der Schule des Origenes, wo im Streit der beiden Dionyse und dann im Streit des Arius und Athanasius die alten Gegensätze von Neuem und mit verstärkter Gewalt wiederkehren. Zugleich gelangte damit aber die Lehre von der Präexistenz Christi zu dem völligen Abschluss, der auf dem Boden der altkirchlichen Anschauung der einzig mögliche, ja sogar nothwendige ist, indem Athanasius eine besondere persönliche Hypostase des Logos und seine Wesensgleichheit einfach zusammenzudenken be-fahl. Damit war die rettende Formel gefunden, freilich auch zugleich die Kirchenlehre selbst zu einem Mysterium gemacht, an das man glauben musste. Denn alle Versuche, die Formel vorstellbar zu machen, scheitern daran, dass man sich jenen ewigen Zeugungsprocess Gottes doch nur wieder nach Analogie eines Naturprocesses denken konnte, welcher das übersinnliche Wesen Gottes in das Sinnliche herabzuziehen schien und immer wieder dieselben Einwen-dungen gegen diese Vorstellung hervorrief. Aber dennoch ist zu betonen, dass die Dogmenbildung, mit den gegebenen Grundlagen arbeitend, nothwendig bis zu der nicänischen Formulirung fortschreiten musste.

Damit ist schon zugleich die Kritik einer jeden späteren Rückbildung gegeben, die, von denselben Grundlagen ausgehend, wie die Kirchenlehre, nämlich von der antiken Weltanschauung, auf einen vornicänischen Standpunkt zu-rückkehren möchte. Andererseits muss jeder Versuch der neueren Philosophie eines Kant, Fichte, Schelling, Hegel abgewiesen werden, die Trinitätslehre und damit die Lehre von der Präexistenz Christi durch speculative Umdeutung dem Verstande annehmbar zu machen. Denn dadurch wird das Dogma erst recht jedes religiösen Inhaltes entleert, den doch die alte Kirchenlehre, nur in den Formen ihrer Zeit

ausgedrückt, trotz aller scheinbaren Widersprüche, darin noch zu finden wusste.

Haben wir also die relative Berechtigung der kirchlichen Präexistenzlehre namentlich gegenüber allen Umbildungen und Rückbildungen erwiesen, so bleibt uns nun noch übrig, darzulegen, warum wir derselben für unseren Glauben keine Gültigkeit beilegen können, ohne dass wir jedoch den darin vorhandenen ewigen Wahrheitsgehalt aufgeben. Von der unbedingten Annahme des kirchlichen Dogma's muss uns aber ein Doppeltes abhalten, und zwar erstlich, dass dasselbe auf dem Boden der antiken, von der modernen Weltanschauung völlig verschiedenen Auffassung des Menschen errichtet ist, und zum Anderen, dass die in dem Dogma vollzogene Identificirung einer historischen Persönlichkeit mit einem geistigen Princip für unser Denken unmöglich ist. Die Art und Weise, wie das Dogma aus der antiken Weltanschauung nach und nach erwächst, haben wir dargestellt, doch jene Anschauung selbst ist noch ein wenig näher zu betrachten. Vor Allem kommt hierbei die altkirchliche Anthropologie in Frage. Hier wird die Gottebenbildlichkeit des Menschen zunächst freilich auf den ganzen Menschen bezogen, ebenso wie die Creatürlichkeit. Aber doch wird ein Unterschied im Menschen gemacht, indem Seele und Leib des Menschen geschieden werden als zwei von Haus aus heterogene Substanzen, die nur von aussen durch den göttlichen Willen in ihre innere Verbindung zur Einheit des wirklichen menschlichen Lebens gebracht sind. Die Folge dieses Dualismus ist, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen bald auf den ganzen Menschen bezogen erscheint, bald bloss auf seinen geistigen Theil. Ein ähnliches Schwanken zeigt sich sofort in der Vorstellung von der Entstehung des Menschen. Nach der Kirchenlehre ist der erste Mensch dem Leibe nach aus Erde, dem Geiste nach direct von Gott geschaffen. Die Fortpflanzung des Leibes nun erfolgt durch die physische Zeugung. Die Erzeugung der Seele aber wird bald als unmittelbarer Schöpferact Gottes aufgefasst (Creatianismus), bald als mittelbarer Act Gottes per traducem (Traducianismus). Bei einer solchen dualistischen Theorie von

Leib und Seele, die in früheren Zeiten fast die einzig zu Recht bestehende gewesen ist, war der Präexistenzgedanke freilich ganz zulässig. Aber jene Theorie, die (nach R. A. Lipsius, Dgm.) nur die sinnliche Weise ist, den Unterschied der beiden das Wesen des Menschen constituirenden Momente, seiner Endlichkeit und seiner Geistigkeit, vorzustellen, verwickelt sich bei jedem Versuche, sie durchzudenken, in Widersprüche, die für den Verstand unlösbar sind. Im schärfsten Gegensatz zu solcher primitiven Vorstellung bezüglich des Verhältnisses der physiologischen und psychologischen Elemente der menschlichen Natur hat sich nun auf Grund der modernen Erfahrungswissenschaften eine einheitliche Auffassung des menschlichen Lebensprocesses ausgestaltet. Wir sind darnach genöthigt (mit Holtzmann a. a. O.), das psychologische Element als ein schon auf den vormenschlichen Stufen der Schöpfung allmählich hervortretendes Product des sich organisirenden Stoffes, als das Resultat einer der belebten Natur von Haus aus einwohnenden Bewegung, eines aufsteigenden Processes zu fassen, welcher endlich mit der Stufe der persönlichen Creatur jenen Höhenpunkt erreicht hat, wo die Materie unter der ihren Entwicklungsgang bedingenden Einwirkung des göttlichen Schöpferodems in den Geist umschlägt, in dem die animalische Seele, zur Persönlichkeit gesteigert, ihrer materiellen Grundlage mit wachsender Selbständigkeit gegenübertritt und aus anfangs bloss quantitativ scheinenden Differenzen ein qualitativer Gegensatz resultirt, wie er grösser und umfassender in der ganzen Welt unserer äusseren und inneren Erfahrung nicht mehr vorkommt. Auf einem solchen Standpunkt der Anthropologie ist, wie sich leicht ergibt, jeder Präexistenzgedanke unmöglich. Ein Ich, das ein wirklich menschliches sein soll, hat als solches nicht schon vor seiner empirischen Genesis präexistirt, und so stellt sich auch an dem Menschen Jesus, soll er wahrer Mensch sein, der Stand göttlicher Existenzweise vor der irdischen Existenz als eine seine Menschheit aufhebende mythologisirende Vorstellung heraus.

Dass aber die Lehre von der Präexistenz Christi in der

durch die kirchliche Dogmatik ausgeprägten Form gar nicht eine Grundlage des christlichen Glaubens ist, wird sich im Folgenden zeigen. Wir sahen, wie sich die Kirchenlehre von den gegebenen Grundlagen aus consequent weiter entwickelte. Sobald auch nur in einem Punkte der Vater und der Sohn einander so gleichgestellt waren, wie dies der beiden gemeinsame Name *θεός* im Johannesevangelium aussagt, so war schon dadurch das Ziel vorgezeichnet, nach welchem die weitere Entwicklung des Dogma's ihre Richtung zu nehmen hatte, und die einmal begonnene Bewegung konnte nicht ruhen, bis die Identität, sowie die Persönlichkeit beider eine nach allen Seiten möglichst abgeschlossene war. Aber gerade bei dieser Consequenz der Aussagen kam die Kirchenlehre zu einer Schlussformel, die für den Verstand undurchdenkbar ist, absolute Widersprüche enthält, und diese Widersprüche sind, ohne den darin vorhandenen Wahrheitsgehalt zu verflüchtigen, auf keine andere Weise zu beseitigen, so verschieden man es auch versucht hat, als wenn man eine scharfe Scheidung des in Jesu offenbaren christlichen Principes von der Person Jesu selbst durchführt. Erst wenn die einzelnen Bestimmungen der kirchlichen Christologie, die als Personalbestimmungen der Person Christi in lauter Widersprüche sich aufreiben, auf ihren inneren Grund zurückgeführt werden, dass sie die verschiedenen Momente des in der Person Jesu geoffenbarten neuen religiösen Principes der Gotteskindschaft zum Ausdruck haben bringen wollen, dann tritt auch die in den Bestimmungen der Kirchenlehre enthaltene Wahrheit und damit das relative historische Recht der letzteren in ihr wahres Licht. Denn Christus als Subject der vollkommenen Religion ist doch nicht diese vollkommene Religion selbst. Wir sehen in Christo das vollkommene religiöse Verhältniss zu Gott verkörpert, ohne dass darum Christus dies Verhältniss selbst wäre. So ergiebt sich die nothwendige Scheidung beider. Jesu Person muss als eine vollkommen menschliche gefasst werden, menschlich sich entwickelnd und menschlich entstanden, also nicht präexistent. Jenes Princip der Gotteskindschaft aber, das in ihm sich offenbart

und in die Menschheit eintritt, ist ein Allgemeines, ein Uebergeschichtliches, begründet in der ewigen Heilsordnung Gottes, in seinem väterlichen Liebeswillen. Deshalb kann man auf dieses Princip auch alle jene Prädicate anwenden, die die Kirchenlehre von der Person Christi selbst aussagt, auch das der Präexistenz.

Wenn nun aber auch die wissenschaftliche Dogmatik jede Vermischung der Person Jesu und des in ihm der Menschheit offenbarten Principes ausschliessen muss, weil eine solche zu unlösbaren Widersprüchen führt, so sind doch andererseits jene beiden, Princip und Person, für den Glauben auf's Engste und unlösbar verbunden. Denn die Bedeutung der Person Jesu liegt für die Gemeinde nicht in seiner geschichtlichen Lebensstellung, sondern er erhält eine solche erst durch das in ihm offenbare religiöse Princip, vermöge dessen er für die Gemeinde nicht nur Urbild des vollkommenen religiösen Verhältnisses ist, sondern zugleich schöpferische Macht, indem von ihm ausgehend jenes Princip auf die Gemeinde wirksam wird, so dass (Lipsius) „Christus nicht bloss das erste, das vollkommene religiöse Verhältniss der Gottessohnschaft verwirklichende Individuum, sondern als solches zugleich das persönliche Haupt der Gottesgemeinde ist, welches die Vielen in die Gemeinschaft seines religiösen Verhältnisses zum Vater aufnimmt und dadurch zur Einheit eines von seinem religiösen Geist beseelten Gesammtlebens verbindet. Dies vermag er aber nur deshalb, weil er der Offenbarer Gottes, des Versöhnungswillens Gottes, ist, und nur, weil die Gemeinde in Christo die Offenbarung des göttlichen Heilswillens erkennt, kann das in ihm neu erschienene gott-einige Leben auf die Gemeinde übergehen und sich in ihr mächtig erweisen.“

Andererseits ist es doch nicht das blosse Princip, das Gemeinschaft stiftend in der Gemeinde wirkt, sondern es ist das Princip in Verbindung mit der geschichtlichen Person. Ein bloss „idealer Christus“, wie ihn Kant aufstellte, wäre auch nur ein idealer Stifter des Gottesreichs, nicht eine geschichtliche Grösse. Vielmehr hat die ganze

geschichtliche Person Jesu für die Gemeinde die Bedeutung der vollkommenen Offenbarung des göttlichen Liebeswillens, und so wahr es ist, dass Gegenstand des christlichen Glaubens nur das Ewige sein kann, was dieser Person ihre Bedeutung giebt, so wahr ist es andererseits, dass wir das Ewige stets nur in zeitlich-geschichtlicher Gestalt haben können. Diese enge Beziehung von Person und Princip auf einander für den Glauben der Gemeinde macht es erklärlich, dass für das Bewusstsein der Gemeinde um das in ihr gegenwärtige Gottesreich, auf dem doch im letzten Grunde die Anerkennung beruht (Lipsius), „dass die in Jesu Leben dargestellte Einheit des Religiösen und Sittlichen zugleich die persönliche Darstellung der vollkommenen Religion und die Begründung des Gottesreichs sei“, das Idealbild Jesu mit der geschichtlichen Persönlichkeit unmittelbar zusammenfallen musste, dass das geschichtliche Leben Jesu von Anfang an unter dogmatischen Gesichtspunkt gestellt, Princip und Person identificirt wurden. Also ist es der in der gegebenen Vorstellungsform nothwendige und darum relativ richtige Ausdruck einer fundamentalen Wahrheit, wenn die Gottessohnschaft Jesu Christi von ihrer historisch primitiven Bedeutung eines religiösen Verhältnisses des Menschen Jesus zu Gott vom gläubigen Bewusstsein zur Anschauung eines metaphysischen Verhältnisses des präexistirenden Ich Christi zu Gott gesteigert ward. Wenn aber eine wissenschaftliche Dogmatik ihrerseits wieder die Person Jesu und das in ihr in die Menschheit eingetretene Princip zu scheiden sich genöthigt sieht, so tritt sie damit nicht in einen Gegensatz zum Gemeindeglauben, sondern sie arbeitet gerade dadurch in seinem Interesse und sucht ihn zu stützen und zu begründen. Denn auch im Interesse des Glaubens liegt es (Lipsius), „das Ideale in Christi Person in den Rahmen eines wirklich menschlichen, echt menschlich sich entwickelnden Lebens zu fassen, nicht aber dasselbe auf Ausdrücke zu bringen, welche diesen Rahmen zersprengen. Denn jede Metaphysirung des Geschichtlichen rächt sich nothwendig dadurch, dass sie den Zweifel auch an der wirklichen geschichtlichen Würde dieses einzigen Lebens weckt und —

in unausweichlicher Consequenz hiervon — auch den Glauben an die Idealität des in ihm erschienenen religiös-sittlichen Lebens bedroht.“

Somit ergibt sich, um es nochmals kurz mit den Worten von Biedermann und Lipsius zusammenzufassen, als Schluss unserer dogmatischen Abhandlung über die Lehre von der Präexistenz Christi ein Doppeltes: negativ (Biedermann) „das vorweltliche, ewige Sein des Sohnes beim Vater ist der vorstellungsmässige und darum mythologisirende Ausdruck einer bleibenden religiösen Wahrheit“, positiv (Lipsius) „Mit Unterscheidung der das christliche Princip geschichtlich offenbaren den Person Jesu und dem in seiner Person geschichtlich offenbarten Princip muss man letzteres als ein ewiges oder in der ewigen Heilsordnung Gottes gegründetes Verhältniss, erstere aber als eine wirklich geschichtliche Person begreifen.“

Zur Geschichte der Entstehung der Universitäten.

Von

Prof. F. Nitzsch

in Kiel.

Unter den Mächten, denen wir in Deutschland die Befreiung des geistigen Lebens verdanken, nehmen die Universitäten bekanntlich eine der ersten Stellen ein. Dieselben waren vor 1848 und 1871 thatsächlich nicht nur die hauptsächlichsten Zufluchtsstätten für die deutschen Einheitsbestrebungen, sondern auch die verhältnissmässig sichersten Burgen der geistigen Freiheit. Lässt sich nun die Fessel, die unsere Vorfahren drückte, als eine Nachwirkung oder ein Wiederaufleben der Schranken betrachten und bezeichnen, in welche das Mittelalter die Kultur hineingezwängt hatte, eine Nachwirkung, vor der auch die Reformation auf die Dauer nicht sofort geschützt hatte (denn eine neue Scholastik beengte vom Ende des 16. Jahrhunderts an bis tief in's achtzehnte hinein die Wissenschaften), so erscheinen unsere Universitäten leicht nicht nur als eine der stärksten Gegenmächte wider die Autoritäten des Mittelalters, sondern auch als das reine Gegentheil der mittelalterlichen Bildungsanstalten. Allein hier legt nun die Geschichte Protest ein.

Wahr bleibt zwar der Satz, von dem wir ausgingen; aber er ist es — abgesehen von der Reformationszeit — nur für die Zeit seit höchstens anderthalb Jahrhunderten, und ebenso wahr, wie jener, ist die Thatsache, dass doch

die Wurzeln auch unserer Hochschulen eben im Mittelalter selbst liegen. Auch verschlägt es wenig, dass die ältesten unserer deutschen Universitäten in einer Zeit gestiftet sind, in der das Mittelalter seine Mittagshöhe bereits hinter sich hatte. Denn wenn wir die abendländischen Hochschulen insgesamt in's Auge fassen und deren Gründungsepoche aufspüren, werden wir bis in's dreizehnte, ja an's Ende des zwölften Jahrhunderts, also tief in's eigentliche Mittelalter zurückgeführt. Im jetzigen deutschen Reiche ist Heidelberg die älteste Universität, gestiftet 1385; in Oesterreich-Ungarn eröffnen die Reihe die Hochschulen in Prag, Krakau und Wien, die alle erst im vierzehnten Jahrhundert entstanden. Aber ausserhalb Deutschlands und Oesterreich-Ungarns gab es schon um 1250 nicht wenige Universitäten. Die älteste war die von Salerno, aber auch die Hochschulen zu Bologna, Paris, Montpellier und Oxford bestanden bereits vor dem Jahre 1200, und zwischen 1200 und 1250 entstanden schon viele andere, z. B. die zu Cambridge, Padua, Toulouse und Salamanca.

Nun wäre es bei dem heutigen Stande der historischen Wissenschaft ein Anachronismus, wollte man, weil die katholische Kirche dem Mittelalter ihr Gepräge aufgedrückt hat, die Geschichte desselben in jedem Sinne und in allen ihren Zweigen der Kirchengeschichte zuweisen. Unsere Kirchenhistoriker haben heutzutage mindestens ebensoviel von den „Profanhistorikern“, die sich der Erforschung des Mittelalters hingeeben haben, zu lernen, wie diese von jenen. Aber die Thatsache, dass auch das Universitätswesen mindestens vorzugsweise ursprünglich aus dem kirchlichen Schulwesen hervorgewachsen ist, namentlich dass abgesehen von der Rechtsschule in Bologna, die übrigens als Vertreterin des kanonischen Rechts auch ein kirchliches Antlitz zeigt, in der theologischen Facultät zu Paris zum ersten Male Universitätslehrer eine glänzende Wirksamkeit entfaltet haben, reicht aus, um die Besprechung dieser Materie in einer theologischen Zeitschrift zu rechtfertigen, obgleich dieselbe an sich die übrigen Facultäten nicht minder angeht als die theologische.

Im Grunde beabsichtigt aber der Verfasser dieses Aufsatzes nicht viel anderes und nicht viel mehr, als, nachdem er selbst, zum Theil aus dogmengeschichtlichem Interesse, nach der neuesten Schrift¹⁾ über die älteste Geschichte der Universitäten gegriffen hat, da ihm dieselbe noch nicht genug beachtet zu sein scheint, das theologische Publikum auf diese ausgezeichnete Leistung eines Dominikaners hinzuweisen. Eine Recension oder auch nur eine erschöpfende Anzeige des Buches wird jedoch für jetzt nicht beabsichtigt; ein Recensionsjournal wollen ja auch diese Jahrbücher nicht sein. Verfasser will gleichsam nur zur Probe über einige Ergebnisse Denifle's, die allerdings theils in's Kurze gezogen, theils illustriert werden sollen, Bericht erstatten, um zum Studium des ausführlichen Werkes einzuladen.

Dass der Autor Dominikaner und Unterarchivar des heiligen Stuhles ist, kann kein Grund des Misstrauens mehr sein, seitdem derselbe durch verschiedene verdienstliche Arbeiten gezeigt hat, dass sein kirchliches Interesse und seine kirchliche Stellung ihn nicht daran hindern, in neutralen Gebieten sich als einen nicht nur ausserordentlich gelehrten, sondern auch unbefangenen und kritischen Forscher zu erweisen.

Speciell in Betreff seines hier in Betracht kommenden Buches constatire ich, dass Denifle eine grosse Anzahl bisher unbenutzter und unbekannter Documente zu seiner Verfügung hatte, dass er fast jede neue Ansicht, die er aufstellt, nicht nur durch Raisonnement, sondern auch durch Urkunden erhärtet, sich daher der Controle keineswegs entzieht, endlich dass er trotz seines katholischen Standpunktes in der Lage war, diesen Gegenstand unparteiisch zu behandeln.

Sehr verbreitet ist heutzutage die Ansicht, dass unsere Hochschulen Universitäten deshalb heissen, weil ihr streng wissenschaftlicher Unterricht sich nicht auf bestimmte ein-

1) Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400, von P. Heinrich Denifle, aus dem Predigerorden, Unterarchivar des heiligen Stuhles, Berlin 1885.

zelne oder Fachwissenschaften beschränkt, sondern die Gesammtheit der Wissenschaften umfasst und die Einheitlichkeit aller wissenschaftlichen Disciplinen repräsentirt. Diese Ansicht, die man in Deutschland oft mit einem nicht unedlen Pathos aussprechen hört, ist nun zwar der Ausdruck einer berechtigten Forderung, einer ansprechenden Idee, ja einer richtigen Beobachtung eines Thatbestandes, wenigstens in Deutschland; historisch genommen ist sie aber grundfalsch. Beiläufig sei daran erinnert, dass man aus dem Namen einer Sache zwar immer auf irgend ein Moment ihres Wesens oder auf irgend eine Phase ihrer Entwicklung hingeleitet wird, aber sehr oft aus demselben nicht das bestimmte Wesen selbst entnehmen kann. Man kann z. B. aus dem Namen „Physik“ nicht entnehmen, was unsere Naturforscher heute darunter verstehen. Denn eine Naturwissenschaft ist die Chemie so gut wie die Physik, und doch heisst nur die letztere so. Ja auch unter Theologie verstehen wir Heutigen nicht Wissenschaft von Gott. Mindestens seit Schleiermacher rechnet eine grosse Anzahl von Dogmatikern es zu ihren Aufgaben, zu beweisen, dass Gott wissenschaftlich nicht begriffen werden kann. Aber angenommen einmal, das Wesen einer Sache müsse sich im Namen ausdrücken, folglich das Wesen der Universität im Namen *universitas literarum* oder, wie man im Mittelalter sagte, *universitas studii* oder *magistrorum et scholarium*, so würden wir nicht darauf geführt, unter einer Universität eine Hochschule für die Gesammtheit der Wissenschaften zu verstehen, sondern eine Corporation, welche die Form einer sich mit Wissenschaft befassenden Gemeinschaft bildet. Denn ursprünglich heisst *universitas* — zwar nicht bei den Classikern, aber im Mittelalter und schon in den Pandekten — so viel wie *collegium*, *societas*, *consortium* oder *corpus*: Genossenschaft, Gilde, Corporation oder corporative Verbandseinheit. Daher hiess anfänglich *universitas* überhaupt nicht die Hochschule selbst als Lehranstalt, sondern die Universität (die Gesammtheit der Magister und Scholaren) war

an der Hochschule¹⁾. Erst am Ende des vierzehnten Jahrhunderts kommt es vor, dass man die Hochschule selbst Universität nannte. Diese selbst hatte man zuvor anders genannt, jedoch auch nicht *academia*, wohl aber zuweilen *gymnasium*, gewöhnlich jedoch *studium* mit dem Zusatz *generale*. Unter einem *Studium* nämlich verstand man in diesem Zusammenhange nicht, was wir *Studium* nennen, sondern eine Lehranstalt.

Dass die ältesten Hochschulen nicht wesentlich und als solche sämtliche Facultäten umfassten, ist leicht zu beweisen. So ist in Salerno mit Ausnahme der Jahre von 1252—1258 nie etwas Anderes gelehrt worden, als *Medicin*. Dennoch heisst die Schule — Hochschule (*studium universale* = *generale*), wenigstens in einem Schreiben Conrad's IV. von 1252. In Paris ist von 1219 bis in's siebzehnte Jahrhundert wenigstens kein *jus civile* gelehrt worden, in Bologna bis 1360 keine Theologie, in Montpellier *Medicin*, Rechtswissenschaft und Philosophie (= *artes*), aber ursprünglich nicht Theologie, und diese Beispiele liessen sich leicht vermehren. Hiess nun aber eine Hochschule gewöhnlich ein *studium generale*, so könnte man einwenden wollen, wenigstens in diesem Zusatze (*generale*) verrathe sich, dass man für eine Universität Vertretung der Gesamtwissenschaft für unerlässlich gehalten habe. Allein auch dieser Schluss wäre falsch. Ein Generalstudium konnte für jede Facultät als einzelne errichtet werden, und der Ausdruck steht vielmehr auf Einer Linie mit dem Ausdrücke *concilium generale*, worunter man ein Concil versteht, auf welchem nicht eine einzelne Kirchenprovinz, sondern die ganze occidentalische Kirche vertreten ist. Demgemäss verstand man unter einem *studium generale* eine Lehranstalt für Studirende der ganzen occidentalischen Christenheit, eine Lehranstalt für Alle, im Gegensatz zu den *studia particularia* oder *specialia*, welche

1) Uebrigens sagte man *universitas magistrorum et scholarium*, auch wenn, wie anfangs in Paris, nur die Professoren in einem Verbande standen, oder, wie anfangs in Bologna, nur die Scholaren.

nicht für die ganze Christenheit, sondern z. B. nur für die Lehrer und Scholaren einer einzelnen Provinz oder Commune bestimmt waren und deren Promotionen ausserhalb dieser Grenzen keinen Anspruch auf Anerkennung hatten. Auch solche Particularschulen konnten zwar besondere Privilegien für Lehrer oder Schüler besitzen, aber nur die studia generalia besaßen gewisse Privilegien wesentlich und immer, alle stud. generalia waren zugleich irgendwie stud. privilegiata. So erhielt z. B. das Studium zu Toulouse, welches bis dahin eine blosse Particularlehranstalt gewesen war, 1233 vom Papste Gregor IX. die Privilegien der Pariser Universität, namentlich den Anspruch darauf, dass die dort Examinirten fortan die facultas legendi allenthalben ohne neues Examen besitzen sollten. Hierdurch unter Anderem wurde die Lehranstalt zu Toulouse zu einem Generalstudium erhoben:

Aus dem oben Bemerkten ergibt sich, dass der Ausdruck universitas zunächst nur Ein Moment bezeichnet, welches den ältesten Hochschulen eigenthümlich war, nämlich entweder, dass an den betreffenden Hochschulen die Gemeinschaft der Lehrer oder Schüler oder Beider sich in der Form von Genossenschaften oder Einer Genossenschaft darstellte, oder (nach späterem Sprachgebrauche) dass diese Hochschulen selbst Corporationen waren. Die beiden anderen Momente waren im Namen nicht ausgedrückt, nämlich zweitens die Herrschaft einer dialektischen oder sonst wissenschaftlichen Methode, und drittens die Ausstattung mit gewissen Privilegien. In der Theologie war epochemachend das Bekanntwerden des ganzen Organon, also der sämtlichen logischen Schriften des Aristoteles — um die Mitte des zwölften Jahrhunderts, und dazu kam bald nachher das Bekanntwerden der sämtlichen Hauptschriften dieses Philosophen, wenngleich auf dem Umwege von Uebersetzungen. Die Anwendung der aristotelischen Logik, Metaphysik, Physik, Psychologie und Ethik auf die christliche Theologie brachte nun einen Aufschwung in der Scholastik hervor, und die entsprechende dialektische Methode gehörte fortan in Paris zu den Merk-

malen des dortigen Generalstudiums. Wenn daher die Pariser Unterrichtsmethode bei der Stiftung neuer Hochschulen als Vorbild galt, so wurde eben auch diese dialektische Methode auf die neuen theologischen Facultäten mit übertragen. Etwas Analoges fand bei den übrigen Disciplinen statt. Es wurde also in den Artistenfacultäten, denen die heutigen philosophischen entsprechen, wenigstens die Dialektik nach Massgabe jener neuen Entdeckungen gelehrt. Aber auch auf Jurisprudenz und Medicin wirkte Aristoteles ein. Strenge logische Definitionen und Terminologien waren ja für die Rechtswissenschaft mindestens ebenso förderlich wie für die Theologie, dazu kam die Einwirkung der aristotelischen Politik; und die Kenntnissnahme von der Physik des griechischen Philosophen und der arabischen Commentatoren derselben musste damals auch für die Medicin etwas abwerfen, Dinge, die heute freilich veraltet sein mögen, damals aber einen Fortschritt der medicinischen Wissenschaft begründeten. Kurz, blosse Elementarweisheit sollte an den Generalstudien nicht gelehrt werden, sondern in allen Facultäten galt es, in dem Stile, den man damals als den höchsten betrachtete, die Wissenschaften zu behandeln.

Endlich drittens gehörten zu einer Hochschule gewisse Privilegien. Ein solches war im Grunde das Universitätsrecht selbst, d. h. das Recht der Lehrer und Schüler oder des einen Theils, sich zu einem Corpus zu vereinigen. Aber dieses Privilegium setzen wir hier voraus. Selbstverständlich war es übrigens für eine Schule als solche keineswegs. Mindestens wollte z. B. 1312 Philipp der Schöne in Orléans die dort bestehende Schule im Uebrigen fördern und begünstigen, aber er wollte nicht, quod doctores et scolares studii Aurelianensis universitatem habeant; er wollte nicht das Bestehen einer Corporation von Schülern, vielmehr sollten nur singulares personae in den Wissenschaften dort unterrichtet werden. Die Privilegien hatten natürlich ihre Entwicklungsgeschichte und waren nicht überall gleich. Die hauptsächlichsten und häufigsten waren folgende: 1) die allgemeine Gültigkeit der Exa-

mina oder Promotionen. Letztere hatten nicht nur die Bedeutung einer Titelverleihung, sondern verliehen das Recht, die betreffende Wissenschaft zu lehren, und das Vorrecht der Generalstudien bestand nun eben darin, dass die an einem solchen durch Examen erlangte facultas eine facultas ubique docendi war. 2) gehörte zu den gewöhnlichsten Privilegien die Freiheit von der Residenzpflicht und das Recht, die Beneficien fern von der betreffenden Kirche am Studium generale zu beziehen.* Man darf nicht vergessen, dass die damaligen Studirenden keineswegs nur junge Leute waren, sondern ebenso oft gereifte Cleriker oder sonstige Beamte in Amt und Würden. Wenn nun solche sich an eine Hochschule begeben wollten, und zwar auf mehrere Jahre, so mussten sie von der im Uebrigen bestehenden Pflicht, am Orte ihrer Amtsverwaltung zu wohnen, dispensirt werden, und dieser Dispens war eins der Privilegien. 3) wurden die Studenten, die sog. Scholaren, unter den kaiserlichen oder landesherrlichen besonderen Schutz gestellt. So befahl schon Kaiser Friedrich I., dass die auf einer Reise zur Hochschule (z. B. Bologna) Begriffenen und die sich an einer solchen Studien halber Aufhaltenden unbehelligt sein sollten. 4) bestand ein Hauptprivileg in einem gewissen Rechte der Studenten, später auch der Professoren, sich den Gerichtsstand zu wählen. Nach der sog. Habita Authentica Kaiser Friedrich's I. waren die Ersteren an die Stadtgerichte nicht gebunden, konnten vielmehr, wenn sie verklagt wurden, entweder vor dem Bischof oder vor ihren Professoren Recht suchen. 5) endlich wurden die Scholaren (später auch die Professoren) von den Abgaben befreit.

Wer ertheilte aber die Privilegien, namentlich durch Stiftungsbriefe? Hierauf antwortet Alfons der Weise, König von Leon und Castilien, in einer um 1260 verfassten Schrift, ein Generalstudium müsse entweder auf Anordnung des Papstes oder des Kaisers oder des Königs errichtet sein. Dass dem Papste dieses Recht eingeräumt wurde, kann uns vom Standpunkte des Mittelalters aus nicht wundern. Es verhielt sich aber nicht so, dass der Papst nur theolo-

gische Facultäten und solche für kanonisches Recht errichten konnte, der Kaiser nur die übrigen. Sondern einerseits haben Päpste auch Universitäten mit allen Facultäten durch Stiftungsbriefe gegründet, so z. B. Clemens VII. die Universität Erfurt, wo alle Wissenschaften gelehrt wurden und zwar nicht nur auch kanonisches Recht, sondern auch jus civile. Andererseits haben Kaiser auch theologische Facultäten gestiftet, so Karl IV. 1365 die Universität Genf, wo alle Wissenschaften gelehrt werden sollten. — Dass auch der Kaiser Hochschulen gründen konnte, deren Promotionen in der ganzen Christenheit Anerkennung beanspruchten, ergab sich aus seiner Stellung von selbst, es folgte aus der Idee des römischen Kaiserthums. Der römische Kaiser war ja nicht ein blosser Landesfürst, sondern er galt als Schirmherr der ganzen Christenheit. Das Imperium war der Idee nach Weltmonarchie, wenn die Idee auch nie verwirklicht worden ist. Die Diplome zeigen aber, dass der Kaiser bei Gründungen von Hochschulen allezeit selbständig handelte, also ohne etwaige päpstliche Erlaubniss.

Wie stand es aber mit dem Rechte der blossen Landesfürsten oder Stadtobrigkeiten? Thatsächlich haben auch solche Generalstudien gestiftet, aber meist so, dass sie sich dabei von Anfang an oder nachträglich auf päpstliche oder kaiserliche Autorität stützten. Ihre Macht erstreckte sich nicht über die Grenzen ihres Territoriums hinaus, sie konnten also nicht ohne Weiteres erwarten, dass lediglich auf Grund ihrer Privilegien ihre Schulen im ganzen Abendlande als Hochschulen gelten würden und die *facultas ubique docendi* mit Erfolg ertheilen könnten. Nun kam es allerdings vor, dass Fürsten, ja sogar Stadtobrigkeiten den Versuch machten, aus eigener Machtvollkommenheit Generalstudien zu errichten. Wenigstens hat die städtische Commune von Siena um 1260 einen solchen Versuch gemacht. Die ganze Frage war übrigens mehr eine Frage der Macht, des Erfolgs und der Concurrenz, als eine Rechtsfrage. Eine fertige Schulgesetzgebung war nicht vorhanden. Einen Erfolg aber hatte der Versuch der Stadt Siena nicht.

Das Unternehmen missglückte, und darauf kam es ja allein an, ob es gelang, die Anerkennung auch ausserhalb des eigenen Territoriums und in fernen Ländern zu finden, ohne welche eben eine blosse Landesschule factisch kein Studium generale werden konnte.

Die allerältesten Hochschulen mussten ja freilich ohne Stiftungsbriefe entstehen. Denn Niemand konnte auf den Gedanken kommen, eine Hochschule für den ganzen Occident zu errichten, so lange nicht zuvor einmal thatsächlich eine Schule Schüler aus der ganzen gebildeten Welt herbeigelockt hatte, wie dies bei Paris und Bologna der Fall war. Alle derartigen Institute entstehen zuerst thatsächlich; hinterher erst werden die spontan entwickelten Gebilde Anlass und Vorbild für die betreffende Rechtsbildung. Fast jede Neugründung einer Universität war ja im Mittelalter Uebertragung der Pariser oder Bologneser Verhältnisse und Privilegien auf andere Schulen und Orte. Was übertragen werden sollte, musste sich aber ursprünglich spontan einmal gebildet haben.

Die Pariser Hochschule entstand nun nach Denifle, der mit vielen alten und neuen Vorurtheilen gründlich aufräumt, so. Die Schulen zu Bologna und Paris wurden schon vor der Entstehung der Universitäten im 12. Jahrhundert von Studirenden aller Länder des Occidents aufgesucht, und zwar ragten im 12. Jahrhundert im Territorium von Paris besonders hervor die Klosterschule von St. Genovefa und die Domschule von Notre Dame. Letztere befand sich in der eigentlichen Stadt Paris auf der Seine-Insel und übte allmählich noch mehr Anziehungskraft, als jene Klosterschule. Die Universität entstand aber dadurch, dass die Lehrer der vier Disciplinen an der Domschule von Notre Dame mit anderen Lehrern auf der Insel, folgend dem allgemeinen Zuge zur Corporationsbildung, gegen Ende des 12. Jahrhunderts zu einer Genossenschaft zusammentraten, die neue dialektische Methode ausbildeten und nach und nach gewisse Privilegien erhielten. Anders war der Verlauf in Bologna, denn dort bildeten die erste Genossenschaft nicht Professoren, sondern Studenten (scholares).

Man hat zwar behauptet, die Pariser Universität habe sich ursprünglich aus den vier Nationen, also auch aus den Scholaren gebildet. Aber die vier Nationen existirten zur Zeit der Entstehung der Universität (am Ende des 12. Jahrhunderts) noch gar nicht als solche, organisirten sich vielmehr erst in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Die Franzosen, Pikarden, Normannen und Engländer lieferten in den ersten Jahrzehnten das grösste Contingent. Als man daher zum Zwecke einer geordneten Verwaltung und Disciplin eine Organisation herbeiführte und vier Gruppen sonderte, wurden diese nach jenen Nationen benannt, und die übrigen wurden in diese eingeschachtelt (die zahlreichen Deutschen wurden zu den Engländern gerechnet). An der Spitze jeder der vier Nationen stand ein Procurator, an der Spitze ihrer Gesammtheit aber ein gemeinschaftlich gewählter Rector. Die Professoren gehörten in Paris nicht zu den Nationen, mit einziger Ausnahme der Artisten, welche eine Mittelstellung einnahmen, weil man die artes als blosse Vorstudien betrachtete. Daher kam es, dass die *magistri artium* einerseits zum *Consortium magistrorum* gehörten, welches die Universität bildete, andererseits zu den vier Nationen. Die Professoren standen ursprünglich auch nicht unter dem Rector. Es galt also nicht von Anbeginn für nothwendig, dass an der Spitze der *Universitas magistrorum et scholarium* ein Einzelner stand. Erst gegen die Mitte des 14. Jahrhunderts wurde der Rector der vier Nationen, beziehungsweise der Artistenfacultät, Vorsteher der ganzen Universität. Sich selbst betrachtete der vom Papst ernannte Kanzler gern als *caput universitatis*. Diese Würde ist ihm aber je länger desto mehr bestritten worden. Die vier Facultäten bildeten sich als Körperschaften erst nach und nach innerhalb der Universität durch engere Verbindung der Lehrer desselben Fachs. Von *facultates* wurde zwar schon zuvor geredet, aber *facultas* hiess ursprünglich so viel wie Disciplin, erst allmählich bedeutete es ein Collegium von Professoren derselben Disciplin.

Die Essener.

Eine kritische Untersuchung der Angaben des Josephus.

Von

R. Ohle.

Der von uns gewählte Titel erklärt sich daraus, dass man im Josephus „Essener“ häufiger als „Essäer“ findet. Ob sich die zwei verschiedenen Endungen des Wortes, wie Lucius will¹⁾, aus dem asiatisch-griechischen Sprachgebrauch erklären, oder ob dieselben durch andere Einflüsse, etwa durch etymologische Versuche späterer Leser, entstanden sind, wissen wir nicht. Doch hat jedenfalls die Form des Namens wenig auf sich, da keine uns einen irgend wie gesicherten Aufschluss über das Wesen der so benannten Menschen bietet.

Die nachfolgende Untersuchung hat nun den Zweck, die Angaben des Josephus kritisch zu sichten und ihre Authenticität zu prüfen. Dies ist, soviel ich weiss, noch nicht geschehen. Wir wollen ferner auch hier, wie in unserer ersten Arbeit über die Essäer des Philo, keine dogmatische Erklärung des Essenismus geben, sondern einzig und allein die Angaben des Josephus ohne Zuthaten aus der Geschichte der Philosophie und ohne noch so verführerische Wahrscheinlichkeitsschlüsse, die sich nicht auf Aussagen des jüdischen Schriftstellers stützen können, er-

1) Der Essenismus. 1881. S. 90, Anm.

örtern. Auch dies ist, soviel ich weiss, noch nicht versucht worden.

Wir setzen in unserer Arbeit als bewiesen voraus, dass die Therapeuten und die sogenannten „Essäer des Philo“ zur Zeit des Josephus noch nicht existirten. Diese Voraussetzung zweier bisher gewonnener Resultate wird erklären, warum wir uns in der nachfolgenden Arbeit nur selten auf die Arbeiten unserer Vorgänger berufen. Darstellungen der Essener, die vor Lucius' epochemachender Schrift liegen, heranzuziehen, erschien uns als eine Ungerechtigkeit gegen ihre Verfasser. Aber auch die späteren Darstellungen der Essener, glaubten wir möglichst unberücksichtigt lassen zu müssen, da wir der Ansicht sind, dass dieselben durch unsere Arbeit über „die Essäer des Philo“ erheblich erschüttert sind. Wenigstens wird man uns zugeben, dass wir bei unserer Meinung von den Essäern des Philo die Arbeiten von Lucius, Hilgenfeld, Zeller und Schürer nicht gut gebrauchen konnten.

Allein nicht bloss unser Zweck und unsere Voraussetzung unterscheiden sich von den Zwecken und den Voraussetzungen unserer Vorgänger, sondern auch unser Resultat ist ein so abweichendes von der allgemeinen Meinung, dass wir uns leider auf keine Autorität vor uns berufen können. Dies ist für uns der Hauptgrund gewesen, weshalb wir Abstand genommen haben, die vor uns liegenden Arbeiten fortlaufend zu erwähnen. Befinden wir uns doch in der unglücklichen Lage, gegen die Ansichten aller berufenen Vertreter der Wissenschaft auftreten zu müssen, unter denen sich Männer und Namen befinden, vor welchen wir uns in jedem andern Punkte achtungsvoll beugen.

Wenngleich nämlich die einst von Voltaire der ganzen civilisirten Welt bekannt gemachte Behauptung, dass das Christenthum aus dem Essenismus entstanden sei, längst beseitigt ist, so gilt es doch noch als ein unerschüttertes Dogma, dass der Essenismus überhaupt existirt habe. Darüber sind die Vertreter der sogenannten negativen Kritik bis auf Weizsäcker und Pfeiderer herab einig, die auch in ihren neuesten Publicationen „Das apostolische Zeitalter“ und „Das

Urchristenthum“ den Essenismus unberührt gelassen haben, obgleich wenigstens Weizsäcker mit genialem Blick erkannt hat, dass die „Schwachen in Rom“ nicht gerade verkappte Essener sein müssen¹⁾; aber auch der besonnenste Vertreter der conservativen Kritik, Weiss, hat noch kürzlich die Möglichkeit zugegeben, dass sich von diesem Essenismus Spuren selbst im Neuen Testament nachweisen lassen²⁾. Von den Heissspornen der beiden Lager gilt natürlich das Gleiche: Havet³⁾, der, durch seine Unwissenheit der hebräischen und deutschen Sprache begünstigt, die allerseltsamsten und radicalsten Ansichten über das Alte Testament aufstellen konnte, erkennt doch ohne Weiteres die Existenz der Essener an; Klöpffer sucht in einer Sprache, die bisweilen an Abraham a Santa Clara erinnert, uns sogar „eine dynamische Einwirkung essenischer Grundsätze auf in der Diaspora lebende Juden begreiflich zu machen“⁴⁾.

Gegen dies allgemein angenommene und geglaubte Dogma stellen wir selbstverständlich kein neues Dogma auf, sondern eine kritische Untersuchung der Angaben des Josephus.

Cap. I.

Ausgangspunkt und nächster Gegenstand unserer Untersuchung.

Spricht man von den Essenern des Josephus, so denkt man seit Porphyrius⁵⁾ hauptsächlich an die Männer, deren Schilderung uns im Jüdischen Krieg II, 8 und in den Antiquitäten XVIII, 1 gegeben wird.

1) S. 433 f.; dagegen Pfeiderer a. a. O. S. 119 f.

2) Einleitung S. 244. 253.

3) Le christianisme et ses Origines, Bd. III. 1878. S. 473 f.

4) Der Brief an die Colosser. 1882. S. 90.

5) Porphyrius, De Abstinentia ed. Rhoer, Utrecht 1767. IV, 11. p. 332, 2 πολλαχού Ἰωσήπος τῶν πραγματειῶν ἀνέγραψεν, καὶ γὰρ ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς Ἰουδαϊκῆς ἱστορίας, ἣν δι' ἐπιτὰ βιβλίων συνεπλήρωσε, καὶ ἐν τῷ ὀκτωκαιδεκάτῳ τῆς ἀρχαιολογίας, ἣν διὰ εἴκοσι βιβλίων ἐπραγματεύσατο, καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ τῷ πρὸς τοὺς Ἑλληνας. Das zuletzt genannte Werk ist verloren gegangen.

Während nun aus der in diesen Abschnitten gegebenen Schilderung ein einheitliches Bild von dem Leben und dem Wesen der Essener ohne jede Mühe zusammengesetzt werden kann, lassen sich dagegen die übrigen Bemerkungen über die Essener, die uns hier und da in den Schriften des Josephus nur ganz zufällig begegnen, nicht gut mit diesem Bilde vereinigen. Um die letzteren wenigstens nicht ganz aufzugeben, hat man daher fast allgemein eine innere Entwicklung des Essenismus angenommen, in der Meinung, dass sich die thatsächlichen Widersprüche dieser zerstreuten Bemerkungen mit jener grösseren und zusammenhängenderen Schilderung durch eine Unterscheidung eines früheren und späteren, oder einfacheren und entwickelteren Zustandes des Essenismus beseitigen lassen. Zeller ist, glaube ich, der Erste gewesen, der zu dieser Hypothese seine Zuflucht genommen hat. Er musste es ja, weil er klarer als alle seine Vorgänger die fremdartigen, nicht jüdischen Elemente in der grossen Schilderung der Essener erkannt hatte. Da ihm aber von Ritschl das relativ hohe Alter und der jüdische Standpunkt der Essener — Beides lässt sich allerdings nur aus den vereinzelt Nachrichten des Josephus erkennen — mit Recht entgegen gehalten wurde, glaubte er der Schlussfolgerung Ritschl's dadurch zu entgehen, dass er eben eine einfachere Gestalt des Essenismus von einer mehr entwickelteren unterschied. Er sagt: „es ist vielmehr ein ganz denkbarer Fall, dass der Essäismus, in seiner ersten Gestalt beschränkteren Charakters, erst in der Folge in weiterem Umfang von ausländischen Einflüssen ergriffen und zu der merkwürdigen Rolle befähigt wurde, die ihm in der Geschichte der Religion und der Philosophie zukommt. Die essenische Secte wäre in diesem Fall allerdings älter, als der Neupythagoreismus, aber der Essäismus, welchen wir kennen, der Stammvater des Ebjonitismus, der Verwandte der alexandrinischen Philosophie und der Gnosis, dieser weltgeschichtlich bedeutende Essäismus hätte sich doch erst unter seinem Einfluss gebildet“¹⁾.

1) Theologische Jahrbücher, 1856. S. 406.

Alle späteren Versuche, die hier behauptete Einwirkung des Neupythagoreismus in Anschluss an Ritschl durch die Abwicklung eines „hebräischen Grundgedankens“ zu umgehen, sind verfehlt, und wir können Zeller nur beistimmen, wenn er in seiner Geschichte der Philosophie dieselben zurückgewiesen hat¹⁾. Natürlich bei der Voraussetzung, dass Josephus der Verfasser der hier in Betracht kommenden Schilderung ist.

Allein jene Hypothese von einer inneren Entwicklung des Essenismus ist nur eine Nothbrücke der Kritik, die sofort zusammenbricht, sobald man den ernstesten Versuch macht sie zu betreten, wie das neuerdings Lucius gezeigt hat²⁾. In der That, kein Wort des Josephus giebt uns auch nur den Schein einer Berechtigung, eine derartige Entwicklung anzunehmen; kein Wort dieses Schriftstellers deutet darauf hin, dass man bei den Essenern ein Früher und ein Später unterscheiden muss. Vielmehr liegt die Sache, wie wohl allgemein zugegeben werden wird, folgendermassen: jene sogenannten neupythagoreischen Einflüsse lassen sich nur in den Abschnitten B. J. II, 8 und A. XVIII, 1 verfolgen; die Spuren jenes sogenannten einfacheren Essenismus finden sich dagegen nur in den übrigen kurzen Nachrichten oder besser Bemerkungen des Josephus.

In dieser Lage könnte man versucht sein, die einfachere Form des Essenismus mittelst jener zerstreuten Angaben zu reconstruiren. Das auf diese Weise gewonnene Bild liesse sich dann leicht mit dem Bilde, das uns die längere Schilderung gewährt, vergleichen. Eine solche Vergleichung, wenn sie mit der nöthigen Gewissenhaftigkeit und Unbefangenheit ausgeführt wäre, müsste, glaube ich, jeden unvermeidlich vor die Frage stellen, welches Bild das historisch glaubwürdigere sei; noch mehr, bei völliger Unparteilichkeit müsste man sich sogar sagen: entweder ist das eine oder das andere Bild gefälscht; eine dritte Möglichkeit

1) Geschichte der Philosophie, 1881. III, 2. S. 308 f.

2) Essenismus, 1881. S. 43 f.

wäre ausgeschlossen, weil unmöglich beide von ein und demselben Verfasser entworfen sein können.

Jedoch könnte die Entscheidung für den einen oder den anderen Bericht auch so noch, je nach dem subjectiven Ermessen des Lesers, verschieden ausfallen. Denn auf der einen Seite würden uns Propheten entgegentreten, von denen für manche ganz „unglaubliche“ Dinge berichtet werden¹⁾, auf der andern Seite befänden wir uns jenen „neupythagoreischen“ Elementen gegenüber, deren Eindringen nach Palästina in dem Umfange und in der Intensivität schwer zu begreifen ist, die überhaupt geschichtlich nicht zu erklären, sondern einfach auf Grund dieses Berichtes als damals in Palästina wirksam zu glauben sind. In Erwägung also, dass zwar auf diesem angedeuteten Wege dem uns beschäftigenden Problem beizukommen ist, aber dass dasselbe so nicht endgültig und für alle gleich entscheidend gelöst werden kann, haben wir uns entschlossen, vorläufig einzig und allein die Angaben des Jüdischen Krieges II, 8 und der Antiquitäten XVIII, 1 zu untersuchen.

Vorweg ein kurzes Wort über die beiden Berichte und ihr Verhältniss zu einander.

Lucius, wir gehen von ihm aus, weil er von allen Kritikern, die sich mit den Essenern beschäftigt haben, die schärfsten Augen gehabt hat, also Lucius hat in seiner bereits citirten Schrift mehr bewiesen, als er wahrscheinlich beweisen wollte. Er hat nämlich mit einem geradezu seltenen Scharfsinn die Fugen der Erzählung, die Zusammenhangslosigkeit der Abschnitte, in denen Josephus die einzelnen Secten bespricht, nachgewiesen. Leider können wir ihm in seiner gewiss feinen psychologischen Begründung der Gedankensprünge seines hypothetischen Josephus nicht immer folgen. So sollen wir nach ihm gerade bei dem Hauptbericht des Josephus über die Essener (B. J. II, 8) die „kühne Wendung“ (S. 25), das „litterarische Manöver“ (S. 26) des jüdischen Schriftstellers bewundern. Hier soll nämlich Josephus seinen Lesern zeigen wollen, was eine *αἵρεσις* in Israel sei.

1) Z. B. A. XIII, 11, 2, vgl. mit B. J. I, 3, 5.

Zu dem Zweck schildert er „mit einer fast epischen Breite“ die Lebensweise der Essener. Wer da aber meint, Josephus habe nun sein ganzes Herz ausgeschüttet, der irrt sich gewaltig. Inzwischen hatte er nach der Vermuthung Schürer's den Bericht des Philo gelesen¹⁾. Aus diesem, der ihm also offenbar gefallen haben muss, bringt er uns noch nachträglich vier Punkte, die er früher, als er „sich in aller Weite und Breite über die Essener“ (Lucius) erging, rein vergessen hatte aufzuzählen. Er hatte also nach Schürer's treffender Bemerkung²⁾ vergessen 1) die Zahl 4000, 2) Verwerfung der Thieropfer, 3) Ackerbau als vorwiegende Beschäftigung, 4) Verwerfung der Sklaverei. Dass man übrigens bei diesen merkwürdigen Essenern sehr leicht etwas vergessen kann, zeigt am besten Schürer selbst. Auch er hat bei seiner Aufzählung noch vier Punkte übersehen, die jener kurze Abschnitt in den Antiquitäten vor der langen Beschreibung im Jüdischen Krieg noch weiter voraus hat: 1) die Essener der A. senden Weihgeschenke zum Tempel; 2) die Essener der A. verwerfen die Ehe völlig, während sie im B. J. ihre Ansichten noch nicht so schroff formulirt hatten³⁾; 3) die essenischen Priester der A. sind zugleich Verwaltungsbeamte, was aus B. J. nicht zu folgern war⁴⁾. Ueber den vierten von Schürer übersehenen Punkt werden wir, weil er zu wichtig ist, weiter unten ausführlich sprechen.

Es liegt uns fern, aus diesem seltsamen Verhältniss der beiden Berichte zu einander irgend welchen voreiligen Schluss ziehen zu wollen. Wir beabsichtigen hier nur dar-

1) Wir haben bereits nachgewiesen, dass dieser Bericht gefälscht ist.

2) Geschichte des jüdischen Volkes ² II. S. 470, Anm. 12.

3) A. p. 694, 49 οὐτε γαμετὰς εἰσάγονται verglichen mit B. J. p. 96, 15 f. 99, 43 διεστὸς δὲ τῇ κατὰ γάμον δόξῃ. Die Seitenzahlen in den Citaten des Josephus sind nach der Pariser Ausgabe von Din-dorf gegeben [Paris 1865].

4) A. p. 694, 53. Ἀποδέκτας δὲ τῶν προσόδων χειροτονοῦσι..... ἄνδρας ἀγαθοὺς ἱερεῖς. B. J. p. 96, 31 f. treten Beamte (Verwalter des gemeinschaftlichen Vermögens) auf gesondert vom Priester (p. 97, 10), der das Gebet spricht.

zulegen, dass die Sache wirklich nicht so einfach liegt, wie sie von manchen Gelehrten offenbar aufgefasst worden ist. Erst später werden wir auseinandersetzen, dass und inwiefern das hier constatirte Verhältniss unter den uns erhaltenen Schriften des Josephus einzig dasteht.

Lucius hat nun aus der Zusammenhangslosigkeit der Berichte über die Secten mit dem Voraufgehenden und Nachfolgenden mit Recht gefolgert, dass Josephus namentlich mit dieser langen Schilderung einen Zweck verfolgt haben muss. Er meint, wie bereits angedeutet, Josephus habe seinen Lesern zeigen wollen, was eine jüdische Härese sei. Das ist der Zweck, den Josephus allein im Auge gehabt haben kann. Da er uns aber thatsächlich in der essenischen Gemeinschaft „eine Gemeinde in der Gemeinde, einen Staat im Staate“ (Lucius S. 52) gezeichnet hat, so musste er uns auch gleichzeitig die Beziehungen dieser Gemeinde zum Gesamtvolke klar legen. Denn dem jüdischen Apologeten konnte doch wahrlich nichts daran liegen, uns einen fremden Staat, eine fremde Gemeinde zu zeigen, die vielleicht von Israel ursprünglich ausgegangen war, aber zur Zeit jedes Gemeinschaftsband mit der Muttergemeinde durchschnitten hatte. Er musste demnach bei aller Betonung der Absonderlichkeiten des Essenismus auch hier in diesen Abschnitten seine Verwandtschaft mit dem Judenthum klar und bestimmt darlegen. Dies um so mehr, weil er hier so eingehend über die Unterscheidungslehren, ja geradezu über die Trennung der Essener von der sie umgebenden Welt, spricht. Denn nur wenn der Leser sich stets bewusst blieb, dass die Essener trotz ihrer Abweichungen Juden — wir meinen nicht gerade gläubige Juden, aber doch wenigstens jüdische Männer, die ihre Zugehörigkeit zu Israel noch nicht verleugnet hatten — geblieben waren, konnte diese eingehende Schilderung des Essenismus dem angedeuteten Zwecke dienen. Auch würde ja jede andere Darstellung von Seiten des Josephus ziemlich unverständlich sein, da er durch sie die Einheit des Mosaischen Bekenntnisses, auf welche er mit Recht stolz ist, seinen heidnischen Lesern gegenüber stark verächtigt hätte.

Vielleicht könnte man diesen einzig denkbaren Zweck, der dem Josephus bei seiner Arbeit vorschwebte, sogar noch näher dahin bestimmen, dass er durch seinen Bericht über die Essener einen Beweis für die Entwicklungsfähigkeit des Judenthums liefern wollte. Dieser letzte Gesichtspunkt würde vielleicht am besten erklären können, weshalb Josephus gerade bei den Essenern so lange und so sympathisch sich aufgehalten hat. War doch die Verherrlichung seines jüdischen Volkes nach der seiner eigenen Person der leitende Grundgedanke des schreibseligen Mannes. Dies als möglich zugegeben, dann lassen sich auch gewisse Eigenthümlichkeiten in dieser Darstellung sehr leicht zurechtlegen. Besonders dies ewige Haschen nach griechischen Parallelen, die doch sicher nur sehr gewaltsam zu den genuin jüdischen Verhältnissen gezogen werden konnten, und die nach der Meinung verschiedener Gelehrten dieselben in ein ganz falsches Licht gerückt haben. Josephus' Darstellung würde sich ferner auf diese Weise ganz vorzüglich an andere Werke der jüdischen Diaspora anschliessen lassen, die ja das gleiche Ziel verfolgten: die Heiden für das Judenthum zu gewinnen, dadurch, dass man demselben die allzu fremdartigen Kanten und Ecken abschliff. Selbstverständlich musste Josephus auch bei dieser Betrachtungsweise auseinandersetzen, dass die Essener wenigstens die jüdische Denkart als das feste Fundament ihrer Gesellschaft bewahrt hatten.

Kurz, wie man die Sache auch betrachten mag, hat Josephus diese Schilderung der Essener verfasst, so wollte, konnte und musste er mit ihr darthun, wie Lucius richtig erkannt hat, „was eine jüdische αἵρεσις sei“.

Die letzten Erwägungen sind es vorzüglich gewesen, die den Gang unserer Untersuchung bestimmt haben.

Wir werden also zunächst das Verhältniss der in diesen Abschnitten geschilderten Essener zum Judenthum eingehender untersuchen. Denn noch einmal, bildeten die Essener eine jüdische Härese, so muss ihre Stellung in der Gemeinde von Josephus angedeutet sein, sie muss also begrifflich definirt werden können. Man wende hier nicht

etwa ein, dass diese Stellung ja aus den übrigen zerstreuten Nachrichten des Josephus zu erkennen sei. Das bestreiten wir nicht, im Gegentheil, wir behaupten sogar, dass sich jede noch so kurze Bemerkung über die Essener, die uns sonst in Josephus' Schriften begegnet, ohne Mühe und ohne den Scharfsinn eines Wellhausen zu erfordern, in die Geschichte der nachexilischen Gemeinde einreihen lässt. Ja wir meinen sogar, dass ihr bereits von Josephus diese ihre Beziehung zum Gesamtleben der Nation deutlich angewiesen ist. Wenn dies so ist, dann muss der quantitativ längste Bericht über die Essener, der zugleich länger ist als alle übrigen Bemerkungen über die drei Secten zusammengenommen, auch für sich allein in klarer, unzweideutiger Weise die Stellung der Essener zum Judenthum erkennen lassen. Wir sind also zu dieser Untersuchung voll berechtigt.

Sollte aber diese Untersuchung ergeben, dass die Essener nicht mehr innerhalb des Mosaismus standen, dass sie sich bereits von der jüdischen Gemeinde endgültig und principiell geschieden hatten, so liegt es auf der Hand, dass man sie dann nicht mehr eine jüdische Härese nennen darf. Man wird dann ferner nicht mehr von „einer Gemeinde in der Gemeinde“ sprechen dürfen, sondern muss dann, so lange man den Worten ihren ursprünglichen Werth lässt, in den Essenern eine Gemeinde neben der Gemeinde anerkennen. Endlich wird man dann sich fragen müssen, ob Josephus wirklich der Verfasser dieser Schilderung noch sein kann.

Zu diesem Ergebniss hat uns nun die Untersuchung der besprochenen Abschnitte in der That geführt. Obgleich wir persönlich überzeugt sind, dass schon dies Resultat die Autorschaft des Josephus für diese Abschnitte aufzugeben nöthigt, hielten wir uns trotzdem noch zu einer eingehenden sprachlichen und sachlichen Erörterung der Abschnitte verpflichtet. Wir wollen nicht behaupten, wir wollen beweisen. Letzteres lässt sich aber nur durch ein allmähliches, schrittweises Vorgehen erreichen.

Cap. II.

Verhältniss der in B. J. II, 8 und A. XVIII, 1 geschilderten Essener zum Judenthum.

Zunächst steht soviel fest, dass die Essener sich streng von der sie umgebenden Welt abgesondert hatten. Verlangten sie doch eine dreijährige Prüfungszeit¹⁾ von jedem, der sich ihrer Lebensweise und ihren Sitten²⁾ anschliessen wollte. Daraus erklärt sich, dass sie alle Nicht-Essener als heterodox³⁾ betrachteten. Ja, noch mehr, selbst der Mann, der sich zur Aufnahme in den Verband bereits gemeldet hat, sich um dieselbe vielleicht schon Jahre lang unter treuer Beobachtung der vorgeschriebenen Lebensweise⁴⁾ bewirbt, wird von den wirklichen Mitgliedern des Vereins noch wie ein Fremdling⁵⁾ behandelt, dessen blosse Berührung besudelt. Nur ein sofortiges Bad⁶⁾ kann die verletzte Reinheit⁷⁾ des Befleckten wieder herstellen. Den Essenern galten also die übrigen Menschen — die Juden nicht ausgeschlossen — gleich Aussätzigen oder wenigstens gleich levitisch Unreinen, wenn wir ihr Verhalten vom Mosaischen Gesetz aus beurtheilen; und das müssen wir doch, da ja die Essener Juden sind, oder vorgeben, es zu sein.

Nach bestandener dreijähriger Prüfungszeit hatte der Novize vor Allem zu beschwören, Gott treu zu verehren⁸⁾. Bei der Voraussetzung, dass der neu Aufzunehmende ein ehemaliger Jude war, wirft dieser Eid auf seinen früheren Glauben ein seltsames Licht. Die Essener müssen nämlich — darin also Vorläufer gewisser radicalen Kritiker unserer

1) B. J. 97, 38 f. § 7.

2) τοῖς ἡθεσι τοῖς ἑαυτῶν 96, 18; δίαιταν 97, 40.

3) ἐνθα μηδὲν τῶν ἑτεροδόξων ἐπιτίραται παρελθεῖν 97, 4 f.

4) πρόσεισι μὲν ἔγγιον τῇ διαίτῃ 97, 42 f.

5) καθάπερ ἄλλοφύλῳ 98, 43.

6) ὥστε, εἰ ψαύσειαν αὐτῶν, ἐκείνους ἀπολούεσθαι 98, 47.

7) Sie heissen καθαροί 97, 5.

8) ὅρκους αὐτοῖς ὅμνυσι ἡρικόδεις, πρῶτον μὲν εὐσεβήσειν τὸ θεῖον 97, 48 f.

Zeit — den Monotheismus, bezw. Monolatrismus Israels¹⁾ für sehr unvollkommen angesehen haben. Anders wenigstens lässt sich diese Voranstellung eines monotheistischen Glaubensbekenntnisses nicht gut verstehen. Auch begreifen wir nun, weswegen sich die Essener einbildeten, gegen die Gottheit „besonders“ fromm zu sein²⁾. Endlich gewinnt erst von dieser Erwägung aus ihre Ansicht, alle Nichtmitglieder seien Andersgläubige (*ἑτεροδόξοι*), die richtige Beleuchtung. Doch was müssen das für seltsame Juden gewesen sein, die den Glauben ihrer Väter so gering schätzten!

War der ehemalige Jude einmal in den Orden aufgenommen, so musste ihm allerdings sehr bald klar werden, dass er mit seiner bisherigen Gottesverehrung auf dem falschen Wege gewesen war. Für seine Gebete zu Jahve erhielt er nämlich die von den Vätern des Ordens verfassten Gebete an — die Sonne³⁾. Leider besitzen wir keine Proben dieser Gebete, indessen müssen wir ja annehmen, dass sie, wenn auch nicht schöner, so doch dem damaligen jüdischen Zeitgeschmack zusagender gewesen sind als die wundervollen, aus dem Herzen quellenden Psalmen. Merkwürdig ist es nur, dass sich von diesen Gebeten selbst im Psalter Salomonis kein Fragment erhalten hat. Doch darf man nie vergessen, dass wir es hier mit einer Geheimlehre, die mit „schaurigen“ Eiden⁴⁾ beschworen wurde, zu thun haben. Eben darum müssen wir diesmal dem vermuthlich ehemaligen Essener Josephus dankbar sein, dass sein weites

1) Josephus freilich stellt [C. Ap. II, 16 p. 379, 51] als einen Vorzug des Moses dar, dass οὐ γὰρ μέρος τῆς ἀρετῆς ἐποίησε τὴν εἰσέβειαν, ἀλλὰ ταύτης τὰ μέρη τᾶλλα συνείδε καὶ κατέστησε.

2) *Πρὸς γε μὴν τὸ θεῖον ἰδίως εὐσεβεῖς* 96, 50.

3) *Πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον . . . πατρὸς δέ τινος εἰς αὐτὸν εὐχάς* 96, 50 f. Früher hat man gegen die handschriftliche Ueberlieferung *εἰς αὐτό* (*θεῖον*) lesen wollen; früher hatte man eben kein Verständniss für den wahren Essenismus.

4) *ὄρκους φρικώδεις* B. J. 97, 48.

Gewissen uns wenigstens diesen Einblick in das schaurig-geheimnissvolle¹⁾ Wesen des Bundes ermöglicht hat.

Doch nicht bloss für Klärung des Gottesbegriffes ihrer Novizen sorgten die Essener, sie theilten ihnen auch ihre Ansicht²⁾ über die Seele mit. Sträubte sich etwa der ehemalige Jude, eine dem Alten Testament so widersprechende Ansicht anzunehmen, so legte man ihm wahrscheinlich, wie Josephus uns, die nahe Verwandtschaft dieser Ansicht mit griechischen Theorien auseinander. Dies wirkte in der Regel entscheidend; denn, sagt Josephus, gerade das, was die Essener über die Seele lehren, senkt sich in die Brust derer, die einmal von ihrer Weisheit gekostet haben, wie eine unfehlbar und dauernd fesselnde Lockspeise³⁾. Für den heidnischen Leser, den Josephus ja gewinnen wollte, musste übrigens dieser Zug schon allein entscheidend sein; beschämt musste er hier bekennen, dass er ein derartiges Verständniss, ein derartiges Eingehen auf seine Ideen dem barbarischen, beschränkten, ja schmutzigen Palästinenser niemals zugetraut hatte.

Mit dieser Belehrung war die Einführung des Novizen noch nicht beendet. Erst nach der Eidesablegung wurde ihm nämlich der Zutritt zu dem gemeinsamen Mahle gestattet⁴⁾. Neben der Seelenlehre scheint übrigens dies Mahl eine besondere Anziehungskraft auf die ausserhalb des Ordens Stehenden⁵⁾ ausgeübt zu haben. Ganz natürlich, die Essener waren während ihres vielleicht Jahrhunderte langen Bestandes Praktiker geworden. Sie wussten demnach, dass man Menschen nicht allein mit Ideen gewinnt, sondern dass man auch der Sinnlichkeit des Menschen etwas

1) *μυστήριόν τι φρικτόν* B. J. 97, 18.

2) *ἡ δόξα* B. J. 99, 10.

3) *Τάδε μὲν οὖν Ἑσσηνοὶ περὶ ψυχῆς θεολογοῦσιν, ἄφρικτον δέλεαρ τοῖς ἄπαξ γευσάμενοις τῆς σοφίας αὐτῶν ἐγκαθιέντες.* B. J. 99, 35 f. Ich bemerke, dass ich nicht wörtlich übersetzen will.

4) *Πρὶν δὲ τῆς κοινῆς ἄψασθαι τροφῆς κτλ.* B. J. 97, 47.

5) Wie aus der Schilderung der *τοῖς ἐξωθεν* [B. J. 97, 18] hervorgeht.

bieten muss. Für den Novizen wird es also ein erhebender Moment gewesen sein, wenn er nach dreijährigem Schmachten in das eigens zum Mahle errichtete Gebäude¹⁾ trat. Das Gebäude, seine Einrichtungen, die Zurüstungen zur Tafel und das Mahl selbst mussten auf ihn einen erschütternden Eindruck machen; betraten doch die älteren Mitglieder, bei denen man durch die tägliche Wiederholung desselben Schauspiels eine natürliche Abkühlung anzunehmen geneigt wäre, diesen Raum nur „wie einen heiligen Tempelbezirk“²⁾. Ueber das, was dort aufgetragen wurde, hat man schon seit Porphyrius sehr ungerechtfertigte Ansichten aufgestellt; dagegen hat Lucius schlagend dargethan, dass man dort sicher Fleisch ass und dazu Wein trank. Also nicht das, was genossen wurde, sondern wie es genossen wurde, machte auf das Gemüth des Theilnehmers einen so überwältigenden Eindruck, dass er, wenn ihm das Unglück zustiess, die Gemeinschaft des Ordens aufgeben zu müssen, lieber „krautessend“³⁾ Gefahr lief zu sterben, als je wieder „von Andern“⁴⁾, d. h. Nicht-Essern, eine Speise anzunehmen.

Schon die Art und Weise, wie hier vom Krautessen gesprochen wird, hätte jeden Leser abhalten sollen, in den Essern Vegetarianer zu sehen. Denn dass man in der üppigen Natur des Südens nicht gerade „vor Hunger zergeht“, wenn man sich auf vegetabilische Nahrung beschränkt sieht, wird doch wohl allgemein zugestanden werden können⁵⁾.

Es lässt sich sogar aus einer andern Stelle mit grosser Wahrscheinlichkeit folgern, dass die Essener nicht einmal

1) *εἰς ἴδιον οἶκημα*. B. J. 97, 4.

2) *καθάπερ εἰς ἅγιόν τι τέμενος*. B. J. 97, 6.

3) *ποηφαγῶν δὲ καὶ λιμῶ τὸ σῶμα τηκόμενος διαφθείρεται*. B. J. 98, 17.

4) *οὐδὲ τῆς παρὰ τοῖς ἄλλοις τροφῆς δύναται μεταλαμβάνειν*. B. J. 98, 16.

5) Ich sehe hier von Johannes dem Täufer ab, den man, wenn ich nicht irre, sogar für einen entsprungenen Essener ausgegeben hat, sondern verweise z. B. II. Makk. 5, 27 etc.

die jüdischen Speiseverbote beobachteten. Darüber kann man sich ja nicht weiter wundern, denn die Essener werden nicht ohne Grund ihre besondere Lebensweise den „Andersgläubigen“ (d. h. den Juden gegenüber) betont haben.

Die Römer, heisst es, hätten während des Krieges vergeblich versucht, den Essenern eine ihnen ungewohnte¹⁾ Speise aufzunöthigen. Man beachte wohl den Ausdruck, es wird hier nur von einer ungewohnten, nicht von einer verbotenen Speise gesprochen. Schweinefleisch war z. B. den Juden verboten; hätte Josephus also dies im Auge, so hätte er gewiss nicht unterlassen, entweder einfach Schweinefleisch oder aber „etwas Verbotenes“ zu schreiben. Daraus folgt also, dass es eigentlich verbotene Speisen für die Essener nicht gab. Ihr Benehmen gegen die Römer erklärt sich sehr einfach aus der starren Treue, mit der sie an ihren Gebräuchen hingen. Verhungerten sie lieber, als von „Anderen“ — damit müssen doch Juden gemeint sein, wenn anders die Essener in Palästina lebten — nicht nach ihrem Gebrauch zubereitete Speisen anzunehmen, so werden sie sich noch viel weniger von den Römern haben zwingen lassen, etwas ihnen „Ungewohntes“ zu geniessen. Denn ein Mensch, für den der Hungertod keine Schrecken hat, kann unmöglich durch die Aussicht auf einen verhältnissmässig schnellen Tod durch die Folter von seinen Ueberzeugungen zurückgebracht werden.

Aus dem Gesagten ergibt sich also, dass die Essener es wirklich verstanden hatten, das Essen, die Art und Weise seiner Zubereitung und seines Genusses auf das Engste mit ihren Glaubenssätzen zu vereinigen, so dass schon viele Gelehrte (zuletzt Lucius S. 54) gemeint haben, diese oben erwähnten gemeinsamen Mahlzeiten seien von ihnen an Stelle der Mosaischen Opfer eingeführt worden.

Hiermit kommen wir zu der schwerwiegendsten Abweichung des essenischen Glaubensbekenntnisses vom Mosaismus. Der Novize musste nicht bloss seinen jüdischen Glauben und seine jüdischen Sitten ablegen, er musste auch

1) *φάγασί τι τῶν ἀσυνήθων*. B. J. 99, 5.

aus dem Tempelverbande treten. Oder vielmehr lag die Sache so: als Essener brachte er keine Opfer mehr dar und in Folge dessen wurde er aus der jüdischen Religionsgemeinschaft ausgeschlossen¹⁾. Selbstverständlich wird es für ein jüdisches Herz ein ungeheures Opfer gewesen sein, von dem Tempel, der die Lust, die Freude, die Augenweide seiner Ahnen, seiner Verwandten, seiner Eltern gewesen war, zu dem er selbst vielleicht oftmals inmitten der stattlichen Festkaravane gezogen war, von diesem Tempel also, sagen wir, ausgeschlossen zu werden. Doch welches Opfer ist für einen überzeugungstreuen Mann zu gross! Vielleicht erfuhr er auch erst nach seinem Eintritt, dass er nunmehr aus dieser Tempelgemeinschaft ausgeschlossen war. Gegen den etwaigen Kummer, den er darob empfand, wussten die älteren Mitglieder offenbar einen Trost; sie wiesen nämlich — nicht etwa auf die Samariter, denn das hätte kein jüdisches Herz ertragen — nein auf die dakischen Polisten²⁾, die bereits einen ähnlichen Bund gestiftet hätten. Es scheint in der That, dass dies ausländische Vorbild auf viele Juden eine grosse Anziehungskraft ausgeübt hat, ihm nachzueifern; 4000 Männer³⁾ sollen ihm zu Liebe ihre nationalen, ihre religiösen Traditionen aufgegeben haben.

Dieser Ausschluss vom Tempel, der uns erst in den Antiquitäten von Josephus berichtet wird, ist übrigens der wichtige Punkt, den, wie wir oben andeuteten, Schürer bei seiner Aufzählung übersehen hat.

Die Frage nun, warum Josephus diesen Ausschluss nicht schon in der viel längeren Schilderung erwähnt hat, lässt sich nur sehr schwer beantworten. Anzunehmen etwa, dass die jüdische Behörde erst auf den indiscreten Bericht des Josephus gegen die Essener eingeschritten sei, geht schon deshalb nicht gut, weil ja beide Berichte zeitlich nach

1) A. 694, 37 f. *θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι καὶ δι' αὐτὸ ἐργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος.*

2) A. 695, 1. *Ζῶσι . . . μάλιστα ἐμμέροντες Λακῶν τοῖς Πολισταῖς λεγομένοις.* Ich bekenne bereitwillig, dass mir diese Leute völlig unbekannt sind; vgl. Bellermann, Essäer und Therapeuten, S. 66.

3) A. 694, 48. *ἄνδρες ὑπὲρ τετρακισχίλιοι τὸν ἀριθμὸν ὄντες.*

dem Untergange des Tempels liegen. Ein Ausschluss aber mit rückwirkender Kraft wäre von Seiten der Rabbinen mehr wie lächerlich gewesen. Wir müssen also als das Wahrscheinlichste annehmen, dass die destructiven Tendenzen des Essenismus schon vor Josephus bekannt geworden waren, und dass die Obrigkeit schon frühzeitig — denn der Orden bestand schon lange¹⁾ — gegen ihn Stellung genommen hatte.

Immerhin bleibt die Milde, mit der man die Essener behandelt hat, auffällig. Denn selbst die wohlwollendste Beurtheilung musste hier zugeben, dass durch solche Lehren das Mosaische Gesetz [Deut. 4, 2. 12, 32 etc.] überschritten war, und dass nach dem Wortlaut des Gesetzes [Deut. 27, 26] die Essener eine ganz andere Strafe verdient hatten. Kann man nun auch gerade den Zeitgenossen des Herrn und seines Bruders Jakobus nicht allzu grosse Milde in der Handhabung der Gesetze nachrühmen, so bleibt ja immer noch die Möglichkeit, dass man damals in Jerusalem, wie in der Neuzeit, die Wahlverwandschaft des Essenismus mit der Idee des Mosaischen Priesterthums herausgeföhlt hat, und deshalb die Leute ungeschoren liess. Schliesslich kann es uns ja gleichgültig sein, aus welchen Gründen die Essener einer strengeren Bestrafung entgingen, da unser Gewährsmann, Josephus, die Sache so erzählt, muss sie sich ja so zugetragen haben. Historische Thatsachen dürfen natürlich der Kritik nie unterzogen werden, sobald sie uns ausserhalb der Bibel begegnen.

Dass schliesslich die Essener auch ihre eigenen Gesetze²⁾ gehabt haben, wird niemanden mehr überraschen. Ein so grosser Verein konnte natürlich nicht ohne Gesetze bestehen. Gesetze wurden aber in der alten Zeit gewöhnlich von einem hervorragenden Menschen gegeben, oder wenigstens auf ihn zurückgeführt. Daher sprechen die Essener auch von einem „Gesetzgeber“³⁾, dem sie nach

1) A. p. 694, 44 μηδ' εἰς ὀλίγον, ἐκείνοις δ' ἐκ παλαιοῦ κτλ.

2) νόμιμα B. J. 99, 43.

3) B. J. 99, 4. τὸν νομοθέτην.

Gott die höchste Ehrfurcht beweisen. Doch ich drücke mich falsch aus, nicht dem Gesetzgeber, sondern dem Namen des Gesetzgebers wird die grösste Verehrung gezollt¹⁾. Das ist ein feiner, jedem Theologen geläufiger Unterschied.

Da uns nun Josephus den Namen dieses Gesetzgebers nicht verrathen hat, glaubte man voreilig annehmen zu dürfen, dass dieser Gesetzgeber Moses sei. Wie grundlos eine solche Annahme ist, brauchte eigentlich nicht gesagt zu werden. Denn es liegt doch auf der Hand, dass die essenischen Gesetze, soweit wir sie erkennen können, andere waren, als die der „andersgläubigen“ Juden. Hatten sie doch unter anderem die „gesetzliche“²⁾ Bestimmung beim Eintritt in den Orden ihre Habe an die gemeinschaftliche Ordenskasse abzuführen. Von ihrem Eheverbot, ihrer Sklavenemancipation etc. ganz zu schweigen. Es kommt noch hinzu, dass, wenn Josephus Moses gemeint hätte, er sicher den Namen Moses oder aber, wie er sehr häufig that, „unser Gesetzgeber“³⁾ geschrieben hätte. Der Name des essenischen Gesetzgebers wird also, wie die Namen der Engel⁴⁾, mit zu den geheim zu haltenden Punkten der essenischen Lehre gehört haben, die selbst bei Androhung des Todes von den Sectenmitgliedern nicht verrathen werden durften⁵⁾.

Nachdem also der Novize in jeder Richtung vom Judenthum losgelöst war, musste ihm weiter auseinandergesetzt werden, dass er mit dem Essenismus nun auch thatsächlich etwas Besseres eingetauscht hatte, als er vordem am Judenthum besass. Wenngleich schon indirect in der Trennung von der jüdischen Gemeinde, in der besonderen Lehre, in den besonderen Gesetzen und dem Leben der Essener die Ueberzeugung Ausdruck fand, dass der Orden Besseres zu

1) B. J. p. 98, 24. *Σέβας δὲ μέγιστον παρ' αὐτοῖς μετὰ τὸν Θεὸν τὸ ὄνομα τοῦ νομοθέτου κτλ.*

2) B. J. 96, 24 *νόμος γὰρ τοὺς εἰς τὴν αἵρεσιν εἰσιόντας κτλ.*

3) Nur ein Beispiel C. Ap. p. 379, 46 *ὁ ἡμέτερος νομοθέτης.*

4) B. J. 98, 10 *τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα.*

5) B. J. 98, 6 *μητε ἐτέροις αὐτῶν τι μηνύσειν, καὶ μέχρι θανάτου τις βιάζεται.*

bieten hatte als die aufgegebene „andersgläubige“ Gemeinschaft, so weiss doch ein jeder, dass solche indirecten Schlüsse zu ziehen nicht jedermanns Sache ist. Zumal einer Masse von mehr als 4000 Köpfen kann eine derartige Schlussfolgerung nicht zugemuthet werden, ihr muss vielmehr gewissermassen handgreiflich der Vortheil ihres neuen Glaubensbekenntnisses verdeutlicht werden. Hatte nun vollends die Muttergemeinde von dem — allerdings mildesten — Mittel, das ihr zu Gebote stand, von dem Banne Gebrauch gemacht, um vor dem Uebertritt zum Essenismus zurückzuschrecken; so musste für die Essener jede Scheu wegfallen, nun auch ihrerseits ihren Novizen klar zu machen, dass sie durch diese Trennung vom Tempel wirklich nichts verloren hatten. Mit andern Worten, auch der Essenismus musste, so gut wie jede spätere Religionspartei, die sich vom Judenthum losgesagt hat, oder lossagen wollte, aggressiv gegen die Muttergemeinde vorgehen. In der That hat er dies gethan.

Erstens, heisst es, besteht das Charakteristische des Vereins darin, dass sich seine Mitglieder inniger unter einander lieben, als die anderen Juden¹⁾. Diese Behauptung muss dem Zusammenhange nach als eine Verherrlichung des essenischen Gemeingefühls auf Kosten des gesamtjüdischen aufgefasst und als solche in ihrer polemischen Tragweite gewürdigt werden. Der essenische Bund stellte somit ein besseres Einheitsband unter seinen Anhängern her als der Bund Jahves unter seinem Volke.

Eben deswegen wurde der Eintritt in den Orden wahrscheinlich als eine Neu- oder Wiedergeburt des einzelnen Individuums betrachtet. Doch lässt sich hierüber nichts Bestimmtes aussagen, da Josephus bekanntlich gerade in dieser Schilderung der Essener aussergewöhnlich dunkel und räthselhaft ist. Man sieht daraus — wie schon Beller-
mann andeutete —, dass der ehemalige Commandeur von Jotapata sich durch seine (essenischen) Eide doch einiger-

1) B. J. p. 96, 13 Ἰουδαῖοι μὲν γένος ὄντες, φιλάλληλοι δὲ καὶ τῶν ἄλλων πλεόν.

massen behindert fühlte. Auch den Namen des Gesetzgebers hat er uns ja nicht verrathen. Er scheint also doch besser gewesen zu sein als sein Ruf. Sicher also, sagen wir, ist nur so viel, dass die Essener die Geburt des Menschen erst von dem Eintritt in ihre Gemeinschaft ab rechneten und deshalb zwischen „Später- und Frühergeborenen“¹⁾ genau unterschieden. Diese Ausdrücke auf die physische Geburt zu beziehen, geht schon deshalb nicht an, weil ja die Kinder, die sich der Orden durch Adoption verschaffte, von Jugend an in den essenischen Sitten und Gebräuchen gross geworden²⁾, viel früher die vier Grade³⁾ durchlaufen konnten, als etwa erst im reiferen Alter in den Orden eintretende Männer. So wird es mithin vorgekommen sein, dass ein jüngerer Mann ein „frühergeborenes“ Mitglied des Ordens war als ein den Jahren nach betrachtet viel älterer Mann.

Zweitens behaupteten die Ordensmitglieder von sich, sie seien „besonders“ fromm⁴⁾. Da nun gerade die „Frömmigkeit“, d. h. die Treue und Pietät gegen das überkommene Gesetz, die praktische Bewährung in Sittlichkeit und guten Werken, von dem damaligen Judenthum als sein ganz besonderes Verdienst in Anspruch genommen wurde⁵⁾, so können wir nicht fehl gehen, wenn wir dies „besonders fromm“ als im bewussten Gegensatz des Essenismus zum nachexilischen Judenthum gesprochen auffassen. Bildeten sich also die Juden ein, gegen Gott fromm zu sein, so machten die Essener dagegen geltend, weil sie offenbar das Unwahre

1) B. J. 98, 46 καὶ τοσούτον οἱ μεταγενέστεροι τῶν προγενεστέρων ἐλαττοῦνται.

2) B. J. p. 96, 16 f.

3) B. J. p. 98, 45. *Λήγονται δὲ κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως εἰς μοῖρας τέσσαρας*, daraus geht hervor, dass nicht das wirkliche Alter, sondern die Zeit ihrer Zugehörigkeit zum Orden entscheidend war.

4) B. J. 96, 50. *Πρὸς γε μὴν τὸ θεῖον ἰδίως εὐσεβεῖς*.

5) Josephus scheint, wie das bei einem so leichtsinnigen Menschen nicht anders zu erwarten ist, diese höhere Frömmigkeit der Essener sehr bald vergessen zu haben; wenigstens spricht er an allen andern Stellen seiner Schriften nur von der Frömmigkeit des Judenthums und zwar in Wendungen, die eine Steigerung nicht zulassen; man vergl. die oben citirte Stelle C. A. II, 16 u. II, 41 p. 391.

des pharisäischen Glaubens erkannt hatten, dass sie besonders, in einer vom Judenthum vortheilhaft unterscheidenden Weise, fromm seien. Wir werden ferner nicht fehlgehen, wenn wir die nachfolgenden Punkte als Beweise ihrer höheren Frömmigkeit betrachten.

Drittens besass der Orden auch vorzüglichere oder heiligere Reinigungen als das Judenthum¹⁾. Vielleicht war es das Bewusstsein dieses höheren Besitzes gewesen, das den völligen Bruch des Essenismus mit der Muttergemeinde wenn nicht herbeigeführt, so doch sicher beschleunigt hatte. Worin freilich diese „Reinigungen“ bestanden, wird uns leider nicht deutlich genug gesagt. Wir bedauern in dieser Beziehung völlig phantasielos zu sein. Deshalb müssen wir uns mit der Versicherung unseres Augenzeugen beruhigen, dass jene Reinigungen in Wahrheit besser gewesen seien als die des Mosaismus. Es kann ja auch nicht anders gewesen sein bei Leuten, die Griechen und Barbaren (also die ganze Welt, die Juden mit eingeschlossen) in der praktischen Bewährung der Tugend und des Gerechtigkeits sinnes übertrafen²⁾, und dies nicht etwa erst seit Kurzem, sondern schon seit langer Zeit.

Viertens bildeten sich die Essener ein, dass sie am besten von allen Juden den siebenten Tag feierten³⁾. Man könnte meinen, dies sei ein positiv jüdisches Element gewesen, das sie beibehalten hätten, indessen so ganz sicher ist dieser Schluss denn doch nicht, da ja nicht „Sabbath“ im Texte steht⁴⁾. Indessen nehmen wir an, es sei der

1) A. p. 694, 37 *θινσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαμερότητι ἀγνείων ἕς νομίζουσιν, καὶ δι' αὐτὸ κτλ.* Das Abreiben des Körpers mit kaltem Wasser wird B. J. 97, 4 *ἀγνεῖα* genannt, ebenso ein Waschen mit „reinerem Wasser“ B. J. 97, 43; aber dies können doch unmöglich die hier und B. J. 99, 39 erwähnten *ἀγνεῖαι* sein, denn schliesslich werden sich doch auch die Juden gewaschen haben.

2) A. 694, 41 f.

3) B. J. 98, 30 *φυλάσσονται, καὶ ταῖς ἐβδομάσιν ἔργων ἐφάπτεσθαι, διαφορώτατα Ἰουδαίων ἀπάντων κτλ.*

4) Josephus scheut sich nirgends, das Wort Sabbath zu gebrauchen. A. I, 11 p. 5, 11. A. III, 10, 1 p. 103, 24. A. XI, 4, 2 p. 406, 5. A. XII, 6, 2 p. 460, 33. A. XIII, 9, 4 p. 503, 37 etc.

jüdische Sabbath gemeint. Damit wären wir dann endlich auf historischem Boden angelangt; insofern wir an diesem Punkte die Ansprüche der Essener mit der uns überlieferten Geschichte vergleichen und ihren Werth prüfen können. Behaupteten also die Essener wirklich von sich diesen Vorzug, so war das eine empörende Unverschämtheit. Wie konnten sie ihren, wenn auch noch so „andersgläubigen“ Landsleuten, unter denen sich Männer befanden, welche das Sabbathgebot selbst im Kriege nicht übertreten wollten, gegenüber behaupten, dass sie, die Essener, das Sabbathgebot am besten von allen Juden beobachteten, weil sie am Sabbath weder kochten, noch — ihre Nothdurft verrichteten. Ja, wenn sie wenigstens am Sabbath überhaupt nicht gegessen hätten, dann liesse man sich die Sache noch gefallen, so aber kochten sie nur, wie die Engländer, ihre Mahlzeiten den Tag zuvor¹⁾, was doch schlagend beweist, dass sie nicht gewillt waren, am Sabbath zu fasten²⁾. Alberner ist wahrhaftig noch nie ein vermeintlicher Vorzug vor dem Judenthum begründet worden. Hat Josephus diesen Satz geschrieben, so verräth er damit eine unbegreifliche Geschmacklosigkeit. Freilich werden Geschmacksurtheile immer subjective Gefühlssache bleiben. Spricht doch selbst Ritschl hier von einer „Strenge der Sabbathruhe“ [Altkatholische Kirche S. 195]. Doch, glaube ich, hätte man das Lächerliche dieses essenischen Anspruchs schon längst erkannt und dargethan, wenn sich hier nicht eine vermeintlich gut erhaltene Antiquität vorfände. Die Essener sollen nämlich eine Nachricht aus dem Deuteronomium ausgegraben und in seltsam grotesker Weise ausgenutzt haben. Nun giebt es aber bekanntlich keine grössere,

1) B. J. p 98, 32. *Οὐ μόνον γὰρ τροφὰς ἑαυτοῖς πρὸ ἡμέρας μίᾱς παρασκευάζουσιν κτλ.*

2) Porphyrius hat das Nichtssagende der essenischen Sabbathruhe gefühlt, er hat deshalb behauptet, die Essener hätten den Sabbath zu Lobgesängen verwandt [Porphyrius p. 341, 14 *ἢν (ἐβδομάδα) τηρεῖν εἰσάγειν εἰς τοὺς ὕμνους τῷ θεῷ*]. davon steht aber bei Josephus nichts.

die Aufmerksamkeit mehr fesselnde Freude als das Auf-
finden einer relativ gut erhaltenen Antiquität; eben daher
sind Antiquitätenschwärmer so sehr und so leicht dem Be-
truge ausgesetzt. Wie es sich aber auch mit dieser Anti-
quität verhalten mag, sie darf auf keinen Fall unser Urtheil
über den hier in Betracht kommenden Punkt beeinflussen.
Deshalb wiederholen wir: wenn die Essener meinten, am
besten von allen Juden das Sabbathgebot zu beobachten,
bloss weil sie am Sabbath weder kochten, noch Feuer an-
machten, noch ein Geschirr berührten, noch schliesslich die
Nothdurft verrichteten¹⁾, so war das eine unglaubliche An-
massung und Verblendung.

Also zwei Stücke der Essenerbeschreibung lassen sich
allenfalls mit uns bekannten Dingen vergleichen. Erstens
ihre Gebete an die Sonne, deren Vorzug vor den Psalmen
uns sehr zweifelhaft schien; zweitens ihre Sabbathruhe, mit
der sie sich jedoch ganz ungehöriger Weise brüsteten, da
die „andersgläubigen“ Juden bereit waren, lieber ihr Leben
preiszugeben, als gegen Jahve's Gebot oder besser, gegen
die nachexilische Auslegung desselben zu verstossen. Die
übrigen Vorzüge des Essenismus müssen wir dahingestellt
sein lassen.

Kehren wir nunmehr zu unserem Ausgangspunkt zurück,
nämlich der Frage, welchen Zweck Josephus mit dieser
Darstellung verfolgt haben kann.

Wenn Josephus wirklich, wie Lucius gemeint hat, mit
dieser Schilderung seinen Lesern zeigen wollte, was eine
Härese in Israel sei, so hat er dies auf die ungeschickteste
Art angefangen. Thatsächlich hat er uns nämlich nicht eine
Secte geschildert, sondern eine Religionspartei, die, ausser-
halb des Mosaismus stehend, sich nicht bloss gegen den
Mosaismus und seine Anhänger wie gegen „Andersgläubige“

1) B. J. p. 98, 33 *ὥς μηδὲ πῦρ ἐναύοιεν ἐκείνη τῇ ἡμέρᾳ; ἀλλ' οὐδὲ σκευὸς τι μετακινῆσαι θαρροῦσιν οὐδὲ ἀποπατεῖν.* Nach Philo V. M. III, 28 verbot Moses allen Juden am Sabbath *πῦρ εἰάειν* (ed. Mangey II, 168).

hermetisch abgeschlossen hatte, sondern auch schon den Anfang gemacht hatte, gegen den Mosaismus als sociales¹⁾ und religiöses Institut angreifend vorzugehen. Noch mehr, diese Essener schämten sich sogar bereits ihrer jüdischen Abkunft, daher heisst es: „Sie sind zwar von Geschlecht Juden, aber sie lieben sich unter einander mehr als die andern Juden“²⁾. Mithin hat Josephus diesen seinen vermuthlichen Zweck gründlich verfehlt.

Ferner, sagten wir, liesse es sich denken, dass Josephus möglicher Weise im Dienste der jüdischen Propaganda diesen Bericht eigenmächtig etwas ausgeputzt habe. Aber auch von diesem Gesichtspunkte aus ist die Darstellung der Essener verfehlt. Wollte er uns an denselben die Entwicklungsfähigkeit des Mosaismus zeigen, so durfte er bei Leibe nicht erwähnen, dass die Secte von dem officiellen Judenthum aus der Tempelgemeinschaft gestossen war³⁾. Ja, wird man einwenden, wir müssen uns diesen Bruch nicht so schroff denken; so hat das Josephus gewiss nicht gemeint. Allein was Josephus gemeint hat, und was wir uns allenfalls denken können — man hat sich bei den Essenern leider nur schon zu viel gedacht —, das geht uns gar nichts an; wir halten uns an seine Worte: „Weil sie keine Opfer darbringen, wird ihnen der Zutritt zum gemeinsamen Heiligthum verwehrt“. Auch müssen wir nochmal daran erinnern, dass dieser Bann die allergelindeste Strafe war, die die Essener treffen konnte, und dass diese Strafe in ihrer Milde sogar schwer zu erklären ist.

Hat aber Josephus in jeder Beziehung mit seiner Darstellung über das Ziel, das man ihm allenfalls unter-schieben kann, hinausgeschossen, so hat er gleichzeitig

1) Was z. B. aus ihrer Verurtheilung der Sklaverei hervorgeht.

2) B. J. p. 96, 13. Abgesehen von der allgemeinen Injurie, enthält dieser Satz auch eine Ungerechtigkeit gegen den bekannten Wohlthätigkeitssinn der Juden für- und untereinander.

3) A. 694, 38 *δὲ αὐτὸ ἐργόμενοι καὶ εἰργω* ist der technische Ausdruck für den Ausschluss aus dem Tempel, z. B. A. XI. 8, 2 p. 429, 10. A. XVIII, 2, 2 p. 695, 45. B. J. V, 5, 6.

durch seine sympathische Stellung¹⁾ zu dem Essenismus bekannt, dass er wie jene unbekannten und ungenannten Essener dem Gedanken nicht abgeneigt war, den Mosaismus durch eine von ihm ausgegangene, aber im Kern verschiedene Religionsform zu ersetzen. Josephus hat also durch seine Schilderung des Essenismus im gewissen Sinne für denselben, unter seinen Landsleuten etwa, Propaganda machen wollen. Selbst wenn wir die Möglichkeit dieses Gedankens zugeben, erscheint uns das, was er uns über den Essenismus mittheilt, unverständlich und mit der Religionsgeschichte des jüdischen Volkes unvereinbar. Einmal sind wir überzeugt, dass das jüdische Bewusstsein seiner meisten Zeitgenossen derartige Lehren mit Entrüstung von sich gewiesen hätte. Und dies mit Recht, denn man mag von dem nachexilischen Judenthum die denkbar geringste Meinung haben, es hält jeden Vergleich aus mit diesem — gelinde gesagt — kindlichen Essenismus. Ferner meinen wir, nicht ein palästinensischer Jude, geschweige 4000, hätten diesen Ausschluss vom Tempel, von der Wohnstätte Gottes, auch nur ein Jahr ruhig ertragen können. Und endlich möchten wir noch darauf hinweisen, dass wir für das Vorhandensein einer so zahlreichen Religionsgenossenschaft kein anderes Zeugniß besitzen, als diesen wunderbaren Bericht.

Ist aber das Vorhandensein eines so zahlreichen palästinensischen Anhängerkreises für eine neue Religion in der besprochenen Form nicht bloss unbewiesen, sondern auch undenkbar, so bleibt noch eine Möglichkeit übrig, die uns erklären kann, wie gerade Josephus zu dieser Darstellung gekommen ist. Josephus, nach Rom versetzt, hat von den synkretistischen Tendenzen der damaligen griechisch-römischen Welt Kunde erhalten; schlau und gewissenlos, wie er war, hat er auf eigene Faust die Grundzüge einer neuen Religion entworfen. Um diesem Gebilde seiner

1) Das ist für den Hymnus auf die Essener die gelindeste Bezeichnung: z. B. B. J. p. 97, 28 Ὁργῆς ταμίαι δίκαιοι κτλ. B. J. p. 96, 23 καταφρονηταὶ δὲ πλούτου κτλ. A. 694, 40 Βέλτιστοι κτλ.

Phantasie das Aussehen einer realen Macht zu geben, hat er nun dieser Religion das in Rom für eine neue Religion unerlässliche Alter und einen zahlreichen Mitgliederkreis flugs angedichtet. Beim ersten Entwurf im Jüdischen Kriege, müssen wir dann annehmen, ist er selbst über das Wesen dieser neuen Religion sich noch nicht ganz klar gewesen, in Folge dessen hat er später, als er die Antiquitäten schrieb, noch acht neue Punkte hinzugesetzt, die das Glaubens- und Lebenssystem etwas mehr abrunden sollten. Josephus wäre also nach dieser Annahme ein allerdings ohne Erfolg gekrönter Nachahmer des ungefähr gleichzeitigen Apollonius von Tyana, ein Vorläufer des allerglücklichsten Schwindlers, Alexander von Abonoteichos, gewesen. Nun, wir sind überzeugt, dass auch diese Annahme zurückgewiesen werden muss. In der That, sie wird nicht bloss durch den Wortlaut der übrigen Schriften des schlecht beleumundeten Mannes, sondern auch durch den Totaleindruck, den sie in jedem Leser hinterlassen müssen, auf das nachdrücklichste widerlegt. Josephus hat viel gesündigt, ganz gewiss, aber deshalb war er noch kein Schwindler. Trotz all' seiner Vergehungen ist er Zeit seines Lebens ein aufrichtiger Jude und ein nicht ganz ungeschickter Apologet seiner Nation und seines väterlichen Glaubens geblieben.

Somit stehen wir hier vor einem Räthsel, dessen Lösung von keiner Seite gelingen will, so lange Josephus oder überhaupt ein ihm zeitgenössischer Jude als Verfasser dieser durchaus verherrlichenden Schilderung der Essener vorausgesetzt wird. Muss denn aber Josephus wirklich der Verfasser dieser tendenziösen Lobrede, wie man unsere Schilderung mit Recht genannt hat, wirklich gewesen sein? Diese Frage ist meines Wissens noch nie aufgeworfen worden, obgleich sie der gewaltigen Schwierigkeit gegenüber, die dieser Bericht mehr oder weniger jedem Historiker bereitet hat, so nahe liegt.

Nach meiner Ansicht geht schon aus der Stellung, die hier dem Essenismus angewiesen ist, klar hervor, dass dieser Bericht von keinem Juden herrühren kann; ferner dass der Essenismus in dieser Form niemals existenzfähig war, am

allerwenigsten aber in Palästina und zu einer Zeit, wo noch die Augen und die Herzen aller Juden ohne Ausnahme unverwandt auf den Tempel gerichtet waren¹⁾. Selbst das Herz des trockenen Josephus erweitert sich, wenn er an den Tempel zurückdenkt: „Sein äusserer Anblick entbehrte nichts, was das Herz und die Augen zu entzücken vermag. Die ersten Strahlen der Morgensonne brachen sich an ihm in feurigen Reflexen, die wie die Sonne selbst das Auge des von seinem Anblick gefesselten Beschauers blendeten und niederschlagen liessen. Der Tempel war nämlich überall mit goldenen, dicht gefügten Platten eingedeckt. Die Pilger hielten ihn aus der Ferne für eine beschneite Bergeskuppe, bestand er doch, soweit er nicht vergoldet war, aus dem schönsten weissen Marmor²⁾.“

Allein ich bilde mir nicht ein, dass meine Ansicht vom nachexilischen Judenthum die allein richtige ist. Vor mir haben nicht bloss einige wenige Gelehrte, sondern alle Vertreter der Wissenschaft das, was mir so unwahrscheinlich dünkt, als eine ausgemachte Sache hingestellt. Daher befürchte ich, dass man meine Zweifel als ganz unbegründete zurückweisen möchte, und zwar mit Berufung auf Autoritäten, die ich selbst in jedem andern Punkte willig anerkenne und anerkennen muss. In dieser Lage halte ich es für das Einfachste, mich an denjenigen Mann zu wenden, der uns allein über die Essener Aufschluss geben kann, und dessen Sachkenntniss wohl niemand bestreiten wird, ich meine Josephus selbst. Ich werde also in den folgenden Capiteln das Verhältniss unserer Abschnitte zu den übrigen Schriften des Josephus untersuchen, unbekümmert um mein bisher gewonnenes Resultat, da ich die Möglichkeit zugebe, dass ich mich in meinen Voraussetzungen getäuscht habe. Nur sei es mir noch einmal gestattet, den Grundsatz meiner Kritik zu wiederholen: jeder noch so annehmbare Wahrscheinlichkeitsschluss ist abzuweisen, sobald

1) *νεῶν, εἰς ὃν ἀνατολαὶ καὶ δύσεις ἀποβλέπουσιν ἡλίου τρόπον πανταχόσε λάμποντα* Philo L. ad Caium p. 574. § 29.

2) B. J. V, 5, 6.

er sich nicht auf Aussagen des Schriftstellers selbst stützt, sondern irgend einem theologischen oder philosophischen Systeme entlehnt ist.

Cap. III.

Sprache und Begriffe dieser Abschnitte.

Josephus schreibt ein ziemlich gutes Griechisch, dies erkennt wohl ein jeder an, der ihn gelesen hat¹⁾; daher will Dindorf²⁾ sogar gewisse stilistische Unebenheiten, die sich in seinen Schriften finden, nicht ihm, sondern der Sorglosigkeit seiner Abschreiber zur Last legen. Er schreibt ferner eine sehr klare Sprache, nur unsere Abschnitte machen davon eingestandenermassen eine Ausnahme. Hier ist nämlich alles so dunkel, so mysteriös gehalten, dass man wirklich erleichtert aufathmet, wenn man wieder zur rein sachlichen, sogar etwas trockenen Behandlung B. J. II, 18, 14. A. XVIII, 1, 6 zurückkehrt. Dies mag allerdings ein rein subjectiver Eindruck sein. Indessen möchten wir darauf hinweisen, dass man sich das in der alten Literatur gewiss seltene Vergnügen verschaffen kann, unsere Abschnitte in einer ganz anderen Umgebung, bei Porphyrius nämlich, zu lesen. Dort, meinen wir, stören sie in ihrer nebelhaften überschwenglichen Haltung weniger als bei einem Historiker, wie Josephus. Auch lässt sich aus dem augenscheinlichen Wohlbehagen, das Porphyrius an diesem Berichte gefunden hatte, wenigstens das eine mit Sicherheit erschliessen, dass derselbe dem Geschmack des 3. Jahrhunderts zugesagt haben muss. Wir möchten ferner darauf aufmerksam machen, dass in unseren Abschnitten kein bestimmter Name genannt wird, weder der eines Mannes, noch der einer Stadt; überhaupt kommt in ihnen kein einziges historisch irgend wie greifbares Detail vor, selbst die Angabe *ὁ πρὸς Ῥωμαίους πόλεμος* (B. J. p. 99, 1) zerfliesst, wie wir unten

1) Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion, Basel 1877, S. 7 f. Nicolai, Griechische Literaturgeschichte ² II, 557.

2) Dindorf in „Jahrbücher für c. Philologie“, 1869, S. 821 f.

darthun werden, ins Ungewisse, sobald man sie näher betrachtet. Da nun, rein äusserlich gemessen, diese Abschnitte bei Dindorf ungefähr 4^{1/2} Seite anfüllen, glauben wir nicht zu viel zu behaupten, wenn wir sagen, dass sich kein beschreibender Bericht des Josephus von solchem Umfange finden lassen wird, der so wenig wie der unsrige concrete Verhältnisse berücksichtigt hat. Endlich lässt sich von dem Wortschatz unserer Abschnitte nachweisen, dass die hier vorkommenden Wörter entweder dem Josephus unbekannt waren, oder aber von ihm anders gebraucht wurden; ja, dass viele von ihnen, der vulgären Umgangssprache entlehnt, nicht nur mit dem klassischen Ideal, das zweifellos dem Josephus vorschwebte, sondern auch mit der von ihm gewählten aristokratischen Betrachtungsweise der jüdischen Verhältnisse in Widerspruch treten. Wir wollen daher einige dieser Wörter etwas näher beleuchten.

ἀθανατίζω A. 694, 35 ist kein gutes Wort, das auch dadurch nicht besser wird, dass hier in einem fort von der Unsterblichkeit gesprochen wird, z. B. B. J. 98, 54. 99, 13. Was übrigens „Sie machen ihre Seelen unsterblich“ besagen will, ist mir verborgen geblieben, da ich voraussetze, dass man dies nicht so ohne Weiteres machen kann; indessen lasse ich mich darüber gern belehren.

αἰρετιστής B. J. 96, 35. 98, 6 kommt im Josephus nur hier vor, ist ein sehr spätes und sehr schlechtes Wort (darüber unten mehr), Stephanus führt nur noch eine Stelle aus D. Laertius an, denn Porphyrius (p. 399) hat es aus unserem Berichte entlehnt.

ἀναθήματα A. 694, 37. Das Wort *ἀνάθημα* hatte in jüdischen Kreisen einen üblen Klang (*ἀνάθεμα*!), weil das antike Weihgeschenk in der Regel ein Bildwerk war. Figuren, welcher Art sie auch sein mochten, waren aber in Jerusalem verpönt; man denke an den Aufstand, der durch den goldenen Adler, ein Anathema des Herodes, veranlasst wurde [A. XVII, 6, 3], an die Unruhen unter Pilatus etc. Auch hatte sich Salomo nach der Anschauung der späteren Juden durch die Aufstellung des ehernen Meeres versündigt [A. VII, 14, 7 p. 278, 15. VIII, 4, 1

p. 293, 28. VIII, 7, 5 p. 305, 5 f.]. Josia vernichtete nicht nur die Altäre, sondern auch die Anathemata der Vorfahren, die er bei ihnen aufgestellt fand [A. X, 4, 1 p. 372, 40 f.]. Daher vermeidet Josephus das Wort selbst da, wo man es eigentlich erwarten sollte, z. B. bei der Beschreibung des goldenen Weinstocks [A. XV, 11, 5 oder XVIII, 3, 5. XIX, 6, 1], während er es bei der Beschreibung heidnischer Tempel ruhig anwendet [A. VIII, 5, 3 p. 299, 26; B. J. I, 21, 11 p. 53, 32], ebenso bei dem Onias-Tempel, denn denselben hielt er nicht für rechtmässig [B. J. VII, 10, 3 p. 334, 19]. In dem Tempel zu Jerusalem war überhaupt kein Raum zur Auf- und Ausstellung von Weihgeschenken vorhanden, insofern die Geräte und Einrichtungen desselben gesetzlich vorgeschrieben waren. So hat Hekataüs (von Josephus C. A. I, 22 p. 355, 49 f. citirt) sicher ganz recht gesehen, wenn er berichtet, es befände sich im Tempel „kein einziges Anathema“. Trotzdem erwähnt Josephus mehrmals Anathemata, die sich in dem Schatze des vor- und nachexilischen Tempels befanden, z. B. A. IX, 8, 4 p. 352, 50. IX, 12, 3 p. 362, 11. XI, 4, 4 p. 407, 39. XII, 5, 4 p. 458, 6. Allein der Widerspruch ist nur scheinbar. Erstens bezeichnet *ανάθημα* im weiteren Sinne jeden Schatz, so besteht der Tempelschatz [*ὁ τοῦ Θεοῦ θησαυρός* B. J. II, 3, 3 p. 89, 51 etc.] nach anderen Angaben des Josephus hauptsächlich aus *χρήματα* A. XIV, 7, 1 p. 534, 50 oder aus *ἄπειρον χρημάτων πλῆθος . . . καὶ ἄλλα κειμήλια* B. J. VI, 5, 2 p. 291, 48. VI, 8, 3 p. 299, 14 f. (das letzte Wort findet sich auch allein sehr häufig B. J. p. 7, 52. 21, 28 etc.). Zweitens aber befanden sich in dem Tempelschatze auch wirkliche Weihgeschenke, jedoch waren dieselben nicht von Juden, sondern von Heiden gestiftet, was Josephus mehrmals ausdrücklich angemerkt hat: B. J. II, 17, 3 p. 122, 47. *ἀναθήματα τῶν ἀλλοφύλων*, dieselben wurden später von Johannes eingeschmolzen B. J. V, 13, 6 p. 269, 16. 23. Derartige Geschenke machte z. B. Ptolemäus III. [A. XII, 2, 3 p. 437, 22. 439, 31. 442, 15. C. A. II, 5 p. 371, 32], oder die römischen Gewalthaber [Philo II, 569. II, 587. 592]. Natürlich

mussten die Fremden darauf achten, dass sie mit ihren Geschenken bei der jerusalemischen Priesterschaft nicht Anstoss erregten; von Agrippa heisst es daher ἀναθήμασι δὲ κοσμήσας ὅσοις ἐξῆν τὸ ἱερόν [Philo II, 588]. Die Weihgeschenke durften nämlich weder eine Dedikation tragen, noch figürlicher Gestalt sein; sie bestanden daher wohl meistens, wie die des Ptolemäers, aus Cultusgegenständen, doch vgl. A. XIV, 16, 4 p. 572, 45. Die Juden dagegen waren allein zur Didrachmensteuer verpflichtet; nirgends, weder bei Philo [II, 568—69. 578. 591—92] noch bei Josephus, habe ich daher gefunden, dass von ihrer Seite ἀναθήματα nach Jerusalem geschickt wurden¹⁾, sondern nur τὰ(ἱερὰ) χρήματα. Schickten also die Essener Weihgeschenke nach Jerusalem, so waren sie entweder Heiden, oder aber sie werden von einem Manne geschildert, der gleich dem Schreiber des Lucasevangeliums [Luc. XXI, 5] mit der Sprache des nachexilischen Judenthums nicht vertraut war.

γεραίρω. Dies Wort fällt auf, nicht bloss weil es der Sprache der Dichter und Philosophen entlehnt ist, sondern auch, weil man in der Wendung γεραίρουσι τὸν Θεόν B. J. 97, 12 eine nähere Angabe vermisst, womit die Essener Gott ein Ehrengeschenk darbrachten. Dies wird von guten Schriftstellern in der Regel durch einen folgenden Dativ ausgedrückt²⁾. Es gehört überhaupt zu der sprach-

1) Die Bemerkung von Schürer a. a. O. S. 204 Anm. 94 ist nicht zutreffend. Dies ergibt sich aus der Stelle in ihrem Zusammenhange. Josephus schildert die günstige Lage der Städte Nisibis und Naarda, darauf fährt er fort: Ὅθεν Ἰουδαῖοι, τῇ φύσει τῶν χωρίων πεπιστευότες, τό τε διδραχμον ὃ τῷ Θεῷ καταβάλλειν ἐκάστοις πάτριον, ταύτῃ κατετίθεντο καὶ ὅποσα ἄλλα ἀναθήματα, ἐχρῶντό τε ὥσπερ ταμίειω ταισδε ταῖς πόλεσιν [A. XVIII, 9, 1]. Die Juden sammelten also dort die gesetzliche Tempelsteuer und legten dort auch ihre übrigen Schätze nieder. Sie sandten, wie die übrigen Juden der Diaspora [A. XVI, 6, 1—6], nur Geld nach Jerusalem, deshalb heisst es weiter τὴν κομιδὴν τῶν χρημάτων p. 725, 28.

2) So auch bei Philo, der dies Wort wahrscheinlich aus Plato entlehnt hat, z. B. II, 105. 174. 193. 214. 428. 559 (ed Mangey); cf.

lichen Eigenthümlichkeit dieser Abschnitte, dass wir in ihnen nirgends einem aus dem Alten Testament entlehnten, religiösen Ausdrucke begegnen. Vielmehr scheinen die von der LXX ausgeprägten Begriffe hier auf das Geflissentlichste vermieden zu sein. So wird z. B. das Voraussagen der Zukunft *προαγόρευσις* B. J. 99, 41 genannt. Dies Wort gebraucht Josephus niemals von den jüdischen Propheten. Dagegen nennt er die Weissagung eines ägyptischen Sehers *κατὰ τὴν τοῦ μάντεως προαγόρευσιν* [C. Ap. I, 29 p. 362, 23], übrigens ist diese Wendung vielleicht als ein Citat aus Manetho anzusehen. Sonst heisst *προαγόρευσις*, *προαγορεύω* bei Josephus „öffentlich bekannt machen“, „befehlen“: z. B. A. XVIII, 8, 2 p. 720, 28.

δειπνητήριον B. J. 97, 6 im Sinne von Refectorium. Stephanus citirt unsere Stelle als den ältesten Beleg für dies Wort.

ἑτεροδόξος B. J. 97, 5. Das Wort begegnet uns allein hier im Josephus. Derselbe kann es nicht gut angewendet haben. Denn erstens konnte er es für eine etwa ausserhalb des Mosaismus stehende Partei nicht gebrauchen. Der Unterschied des Mosaismus und des Heidenthums war ja für jedes jüdische Bewusstsein ein generischer. Mithin war, wer etwa eine andere religiöse Auffassung als die des Mosaismus vertrat, eben ein Heide. Natürlich blieb ihm diese seine andersartige religiöse Anschauung [*ἑτερογνωμοσύνη*] unbenommen [A. X, 11, 7 p. 397, 41 f.]. Zweitens gab es innerhalb des Mosaismus keine verschiedenen Dogmen [C. Ap. II, 16], in Folge dessen konnte Josephus einen Juden nie „heterodox“ nennen. Nur weil unser Schreiber bei seinen Essenern eigene *δόγματα* B. J. 98, 8, eine eigene *δόξα* B. J. 99, 10 voraussetzte, durfte er alle Nicht-Essener als Heterodoxe auffassen.

θακεύω B. 98, 39. Die Wendung *θακεύουσι εἰς αὐτόν* zeigt, dass der Schreiber das Wort ohne Rücksicht auf seine etymologische Bedeutung verstanden wissen will. Dadurch

erhält aber das Wort die in der späteren Zeit allerdings sehr gebräuchliche, aber auch zugleich sehr gemeine Bedeutung. Porphyrius, der das Wort aus unserer Stelle übernommen hat, zeigt jedoch durch seinen Gebrauch, dass man in der gebildeten Gesellschaft dies Wort anders anwandte [Porph. p. 341, 7]. Ebenso hat er das mindestens ebenso vulgäre ἀποπατεῖν B. J. 98, 35 durch eine elegantere Wendung [μὴ δεῖσθαι κενώσεως p. 341, 13] vermieden. Dass dem Josephus, der sich nur sehr gewählt ausdrückt, eine solche — offene Sprache nicht zuzutrauen ist, wird Jeder zugeben, der A. VI, 33, 4 p. 222, 6 f. gelesen hat. Diejenigen aber, die hier eine Benutzung von Deut. 23, 12—14 so ohne Weiteres annehmen, möchten wir darauf aufmerksam machen, dass sich auch dort im griechischen Texte die erwähnten Ausdrücke nicht finden. Doch gestehen wir, dass wir die Sache nicht weiter verfolgt haben, da wir nach den Lorbeeren A. Geiger's nicht lüstern sind.

Θεολογέω B. J. 99, 36. περὶ ψυχῆς θεολογοῦσιν kann nur heissen: sie lehren über die Seele, stellen eine Lehre auf; also θεολογοῦσιν = φιλοσοφοῦσιν. Diese Bedeutung von θεολογεῖν scheint aber erst bei christlichen Schriftstellern so recht gäng und gäbe geworden zu sein; man lese darüber Suicer nach. Josephus gebraucht wenigstens in diesem Sinne stets φιλοσοφεῖν, z. B. C. Ap. I, 2 p. 338, 34 f. περὶ τῶν οὐρανίων τε καὶ θείων . . . φιλοσοφήσαντες. Θεολογία hat dagegen bei Josephus die Bedeutung von εὐσέβεια, so spricht er C. Ap. I, 25 p. 358, 21 von τῆς ἡμετέρας θεολογίας im Gegensatz zur ägyptischen Religion. Weil dies so ist, eben darum hat er die Secten seines Volkes nicht als verschiedene Theologen-, sondern als verschiedene Philosophen-Schulen dargestellt: Ἰουδαίους φιλοσοφαίαι τρεῖς κτλ. A. XVIII, 1, 2 p. 693, 51.

καταστολή B. J. 96, 41, ein sehr schlechtes Wort, der classische Ausdruck war dafür περιβολή, wie bereits Theodoret zu 1. Timoth. 2, 9 richtig bemerkt hat.

λαλέω B. J. 98, 29. λαλιά B. J. 97, 17 ist hier wie im Neuen Testament nur im guten Sinne gebraucht, was

schwerlich der nach classischen Mustern arbeitende¹⁾ Josephus in seinen Vorlagen finden konnte.

μολύνω B. J. '97, 17 erschien wieder dem Porphyrius entweder zu unpassend oder zu derb, er hat es daher durch *μαίνω* ersetzt, p. 337, 13.

ὄργανον B. J. 99, 4 heisst bei Josephus jedes Werkzeug und so auch, wenngleich sehr selten, ohne jeden weiteren Zusatz das „Marterwerkzeug“²⁾ [B. J. I, 32, 3 p. 78, 10]. Das hier noch daneben stehende Adjectiv *βασανιστήριος* habe ich indessen vergeblich bei Josephus gesucht.

πρόσειμι τῇ διαίτῃ B. J. 97, 42. Die zum Mahle Zugelassenen heissen *τοὺς προσιόντας* B. J. 98, 11. Dieser Ausdruck erinnert lebhaft an die christliche Bedeutung von *πρόσειμι*, vgl. Suicer *προσιέναι τῇ φρικτῇ καὶ θείᾳ τραπέζῃ* (Chrysostomus). Nur in christlichen Kreisen begegnet uns ferner der in einem historischen Bericht einfach lächerliche Ausdruck *μυστήριόν τι φρικτόν* B. J. 97, 18 f. Ja, wenn Josephus uns sagte, es sei dort ein Sacrament gefeiert worden, dann liesse man sich die Wendung noch gefallen; selbstverständlich hatte er aber von diesem *μυστήριον* keine Ahnung³⁾, vergl. Suicer s. v. *μυστήριον* p. 383 *θανμαστά μυστήρια, φρικτά μυστήρια*. Eben dahin weisen uns auch die *ὄρκοι φρικώδεις* B. J. 97, 48 [vergl. Stephanus], die übrigens in Widerspruch mit der vorhergehenden Behauptung stehen [p. 97, 29 f.]. Doch sind diese „furchtbaren“ Eide dem Josephus nicht ganz unbekannt, wie Vita § 53 p. 819, 20 zeigt.

καθαρωτέρων τῶν ὑδάτων B. J. 97, 43. Die Essener waschen ihre Körper für gewöhnlich mit *ψυχροῖς ὕδασι*

1) Dindorf l. c. S. 828, besonders suchte Josephus Thukydides nachzuahmen.

2) Dafür gebraucht Josephus in der Regel *βάσανος*, z. B. A. XII, 5, 4 p. 458, 45. B. J. VII, 10, 1 p. 333, 33 f. oder *στρέβλη* C. Ap. I, 8 p. 341, 20.

3) *μυστήριον* hat bei Josephus überall denselben Sinn wie in der classischen Sprache, vgl. C. Ap. II, 22 p. 381, 50. II, 37 p. 388, 51. B. J. I, 24, 1 p. 58, 22.

B. J. 97, 3. Wiederum muss ich meine Unfähigkeit bekennen, den ersten Ausdruck zu verstehen. Was heisst „reineres“ Wasser, war etwa das erste schmutzig? Oder meint er damit Quellwasser ἵδωρ ζῶν [Ev. Joh. IV, 10 f. Didache ed. Harnack S. 23]? Gewiss, auch Josephus kennt noch etwas Besseres als frisches Wasser [ἵδωρ ψυχρόν A. III, 11, 3 p. 106, 10], das nennt er aber nicht „reineres“ Wasser, sondern πηγαίους ὕδασι [A. III, 11, 1 p. 105, 33. cf. C. Ap. I, 31].

Doch ganz abgesehen von den einzelnen Wörtern, deren Liste sich leicht bedeutend vermehren liess, da sich beinahe bei jedem Wort, das hier in diesen Abschnitten vorkommt, ein „aber Josephus“ geltend machen lässt, begegnet uns hier ausserdem noch eine so arge Begriffsverwechslung, dass wir dieselbe nothwendig etwas eingehender besprechen müssen. Auch gelangen wir ja mit der blossen Untersuchung der Wörter im besten Fall nicht weiter, als festzustellen, dass Josephus diese Abschnitte nicht geschrieben hat. Mit einem derartigen, bloss negativen Resultat wird aber niemand so recht zufrieden sein. Nun kommt noch hinzu, dass in vielen Kreisen ein vielleicht nicht unberechtigtes Misstrauen gegen die von uns befolgte Art der Untersuchung herrscht. Vielfach glaubt man sogar die Schlüsse, die auf diesem Wege gewonnen werden, durch den Hinweis auf den Reichthum der griechischen Sprache, durch die willkürliche Annahme einer bis ins Unendliche gesteigerten Vieldeutigkeit der griechischen Wörter vernichten zu können. Gelingt es uns dagegen, sachlich nachzuweisen, dass hier eine wirkliche Begriffsverwirrung vorliegt, so haben wir damit endgültig dargethan, dass Josephus nicht der Schreiber unserer Abschnitte sein kann. Noch mehr, wir haben damit gleichzeitig eine sichere Fährte gefunden, auf der wir unseren Schreiber auffinden können; denn es ist doch klar, dass die Begriffe, die derselbe fälschlich in den Josephus hineingetragen hat, aus der Umgebung stammen müssen, in der er lebte.

In unsern Abschnitten wird also dreimal ein Tempel erwähnt: A. 694, 37 τὸ ἱερόν; A. 694, 38 εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος; endlich heisst es B. J. 97, 6 die Essener

gelangen zum Speisesaal *καθάπερ εἰς ἅγιόν τι τέμενος*. Dieser Speisesaal (*δειπνητήριον*) befand sich in einem *ἴδιον οἶκημα* (B. J. 97, 4). An und für sich ist es schon auffällig, dass hier der Tempel zweimal mit einem Wort bezeichnet wird, das man bei Josephus wie eine Stecknadel suchen muss. Seine stehende Bezeichnung ist dafür sonst *ναός* oder *ιερόν*, nur letzteres findet sich hier einmal. Was aber noch auffälliger ist, ist die Art, wie die Wörter *τέμενισμα* und *τέμενος* hier angewendet werden. Gab es denn überhaupt andere als „heilige“ Tempelbezirke? Kann man in ein Haus eintreten, wie in einen Tempelbezirk, der bekanntlich¹⁾ viele Baulichkeiten enthielt, aber nicht gerade ein bedeckter Raum gleich einem Refectorium war? Letzteres doch gewiss nicht, sondern nur *καθάπερ εἰς ναόν τινα* oder *ιερόν τι*. Ferner: waren die Essener aus dem ganzen Tempelbezirk verbannt, so mussten sie von den Juden nicht bloss als Fremde (*ἀλλόφρονες*) betrachtet werden, denn diesen stand wenigstens der erste Vorhof offen [B. J. V, 5, 2]²⁾, sondern sogar als *γονόρροιοι*, als *λεπροί*, diesen allein war der Zugang zum heiligen Stadtbezirk verschlossen [B. J. V, 5, 6]. Will man die Richtigkeit dieser Schlussfolgerung nicht zugeben, dann sagen wir: die Hierarchen müssen die Essener mindestens gleich den Juden geachtet haben, die sich durch Götzendienst besudelt hatten [*μεμιασμένοι* A. IX, 7, 4]; nur von diesen abtrünnigen Juden wird uns nämlich erzählt, man habe ihnen einst den Zutritt zum Tempelbezirk (*τέμενος*) verwehrt [l. c. p. 351, 3 f.].

Erwägt man freilich, in welchen Verdacht der Schreiber seine reinen [*καθαροί* B. J. 97, 5; *βέλτιστοι ἄνδρες* A. 694, 40] Essener durch diese unüberlegten Worte gebracht hat, dann wird man sagen, so kann er die Worte nicht gemeint haben. Das ist sehr richtig; gemeint hat er natürlich etwas

1) Hermann, Alterthümer der Griechen² II, § 19 f. Cf. Philo L. ad Caium § 22. M. p. 568 die Beschreibung des Sebastion zu Alexandrien.

2) Daher heisst es von Agrippa, der als Heide den eigentlichen Tempel nicht betreten durfte, aber zum Vorhof ging, *εἰς τὸ τέμενος τρεπόμενος*. Philo L. ad Caium § 37 M. 389 (cf. § 31 M. 577).

ganz Anderes. Für ihn haben eben die Wörter *τέμενος*, *τεμένισμα* eine andere Bedeutung als für Josephus.

Ein Wort über den Sprachgebrauch von *τέμενος*. Die Uebersetzer der Septuaginta, wohl bewandert mit der Volkssprache, haben mit diesem Worte nie den jerusalemischen Tempel bezeichnet. Denn wer *τέμενος* sagt, denkt dabei unwillkürlich an *ἄλλος*; diese Verwandtschaft wird bereits von den alten griechischen Lexikographen angedeutet. Deshalb konnte der Uebersetzer des Ezechiel *chammanim*¹⁾ etwas frei mit *τεμένη* wiedergeben [Ez. 6, 4. 6]. Im Hosea ist *hekal* mit *τέμενος* übersetzt, denn wenn es dort Tempel bedeuten soll [vgl. Hitzig-Steiner z. St.], kann damit nur ein Götzentempel gemeint sein, wie der Uebersetzer ganz richtig angenommen hat²⁾. Diesem Gebrauch haben sich auch die Uebersetzer der Makkabäerbücher angeschlossen 1. M. 1, 58. 5, 43. 44. 2. M. 1, 15. 10, 2. 11, 3³⁾.

Josephus nun, der, wie man weiss, das Griechische nicht selbständig schrieb, kennt diesen Unterschied nicht, oder hat ihn wenigstens nicht beobachtet. Er bezeichnet mit diesem Worte freilich sehr selten den jerusalemischen Tempelbezirk, z. B. *τέμενος* A. IX, 7, 2 p. 349, 52. A. p. 351, 4; *τεμένισμα* A. IV, 8, 22 p. 139, 36, aber auch die heidnischen Tempel, z. B. A. XII, 5, 4 p. 458, 33. B. J. II, 11, 3 p. 104, 28. C. Ap. I, 18 p. 348, 15. Wo er aber das Wort gebraucht, bedeutet es bei ihm, wie bei allen Classikern, den ganzen Tempelbezirk⁴⁾ und nicht etwa ein einzelnes Gebäude, wie hier in unsern Abschnitten. Denn nur so ist der Vergleich *καθάπερ κτλ.* zu verstehen!

1) cf. Gesenius, Thesaurus p. 489 5.

2) Man kann allerdings die Stelle auch anders, wie Ewald will, auffassen [Die Propheten ² I, 221], etymologisch bezeichnet ja *hekal* jeden grossen Bau [Schrader, Keilschriften u. d. A. T. ² S. 353, 21 f.].

3) Besonders beachtenswerth II M. 1, 15 *εἰς τὸν περίβολον τοῦ τεμένους*; 11, 3 *τὸ δὲ ἱερόν* [in Jerusalem!] *ἀργυρολόγητον καθὼς τὰ λοιπὰ τῶν ἱερῶν τεμένη*.

4) B. J. VII, 10, 3 p. 334, 23 heisst es vom Oniastempel: *Τὸ δὲ τέμενος πᾶν ὅπιτ' ἑλνθῶ περιετείχιστο κτλ.*

Wie ist nun dieser entschieden falsche Gebrauch zu erklären? Wir meinen nur dadurch, dass der Schreiber hier eine Vereinigung schildert, die zwar für ihre gemeinschaftlichen Mahlzeiten ein eigenes Gebäude [*ἴδιον οἶκημα* B. J. 97, 4] besass, aber für dasselbe entweder noch keinen bestimmten Namen hatte, oder doch nur einen solchen, den der Schreiber nicht anzuwenden wagte. Da demselben nun in seiner Schilderung der Essener bewusst oder unbewusst die griechischen Religionsgenossenschaften vorschwebten, so hat er den bei diesen sehr gebräuchlichen Ausdruck *τέμενος*¹⁾ gewählt. Zugleich aber durch das Beiwort *ἅγιον*, wie durch die beiläufige Andeutung, dass die Essener an dem *κοινὸν τεμένισμα* [Josephus hätte sicher „unserem“ gesagt] nicht Theil haben, angedeutet, dass sie etwas viel Besseres besaßen, als Juden und Heiden an ihren *τεμένι*²⁾.

1) Foucart, *Les associations religieuses*, 1873. Inschriften Nr. 7, 24, 43, 13, 53 etc.

2) Wir setzen hier und in der Folge als bekannt voraus, dass die altchristliche Verfassung zum grossen Theil aus der der antiken Bruderschaften entlehnt ist. Darauf hat bereits 1843 Mommsen [*De collegiis et sodalitiis Romanorum*] hingewiesen. Wäre diese Schrift von unsern Kirchengeschichtsschreibern rechtzeitig beachtet, so hätten sie manche Irrthümer vermeiden können. Dann hätte gewiss Baur nicht noch 1863 [*Geschichte der christlichen Kirche* ³ I, 107 f.] unternommen, die christliche Gemeindeverfassung aus dem Judenthum abzuleiten, bloss weil einige Bischöfe, z. B. Cyprian, sich für ihre hierarchischen Ansprüche auf das Alte Testament berufen. Auch Ritschl hätte dann sicherlich nicht noch 1857 [*Altkatholische Kirche* S. 388 f.] eine Erklärung von *κλήρος* aus dem Sprachgebrauch der Kirchenschriftsteller aufgestellt, oder gar *ordo* für eine Uebersetzung von *κλήρος* ausgegeben [l. c. S. 392], dem er eine kaum zu rechtfertigende Bedeutung untergeschoben hat. Gegen diesen verzweifelten Versuch Ritschl's vergleiche man die Lexica von Ducange, Forcellini und Stephanus, jene Schrift Mommsen's und die von Champagny mitgetheilten Inschriften [*Les Antonins*, 1875, III, 439 f., besonders p. 443]. In diesem Punkte hatte Gibbon, so wenig er auch von dem Christenthum verstand [Bernays, *Gesammelte Abhandlungen* II, 226 f.], viel richtiger gesehen, wenn er von der christlichen Kirche sagte [*The Decline and Fall*, Basel 1787, II, 275]: „The catholic church soon assumed the form, and acquired the strength of a great foederativ

Dass nämlich der Mann, der uns hier die Essener beschreibt, mit der Begriffssprache jener griechischen Bruderschaften sehr genau vertraut war, zeigt eine Reihe von Ausdrücken, die wir bei jenen Vereinen wiederfinden. Weil jedoch nach ihm der Essenerbund kein eigentlicher *θίασος* (das Wort fehlt hier so gut wie *ἐργασις* oder *ὁργεών*) war, hat er jenen technischen Bezeichnungen zum Theil (doch nur selten) eine andere Bedeutung unterlegen müssen.

Wir finden also: *αἰρετισιαί*¹⁾ B. J. 96, 10. 35. 98, 6; *ἀκίνητος*²⁾ B. J. 98, 24 von den Beschlüssen der Versammlung; *ἀνάθημα* A. 694, 37³⁾; wahrscheinlich gehört auch *ἀποδέκτης* A. 694, 53 hierher⁴⁾; *ἄρχω* das Präsidium führen⁵⁾ B. J. 97, 54; *δοκιμάζω* zur Aufnahme prüfen⁶⁾ B. J. 97, 46. 99, 47; *ἐκβάλλω* aus dem Verein ausstossen⁷⁾ B. J. 98, 14; *ἐπιμελητής* der Vereinsbeamte⁸⁾

republic.“ In der That fehlte der Kirche stets das Princip der Erbllichkeit ihrer Aemter (von jener unbedeutenden Gemeinde Jerusalems abgesehen, Gieseler K.-G. I, § 32) und in der alten Zeit eine Centralregierung, die das Judenthum auch nach seinem politischen Untergange in der Person des Patriarchen von Tiberias festzuhalten suchte [Kuenen, De Godsdienst II, 518 f.]. Gibbon's feindliche Augen hatten also schärfer gesehen als die der besten Freunde. Eine richtige Auffassung der altchristlichen Verfassung deutet leider nur an: Weingarten in Rothe's Kirchengeschichte II, p. XIV, wissenschaftlich begründet ist sie erst von Hatch [Hatch-Harnack, Die Gesellschaftsverfassung, S. 17 f.]; für die Gnostiker von Koffmane, Die Gnosis, S. 6 f.

1) Ueber die Bildung mit dem Suffix *σται*: Foucart l. c. S. 3. Diese Bildung ist insofern ein sprachliches Unicum, weil eine *αἵρεσις*, eine Philosophenschule, ursprünglich nichts mit einer Religionsgenossenschaft zu thun hatte.

2) Foucart: Nr. 46, 104 *νόμος ἀκίνητος*.

3) Die Aufstellung (*ἀνατίθημι*) von Ehrenbezeichnungen jeder Art im *τέμενος* war eine Hauptbeschäftigung jener Vereine, Foucart: Nr. 7, 17. 9, 17. 11, 2. 13, 2. 16, 4. 17, 3. 19, 2 *ἀνάθημα ἀνατίθημι* 30, 25 etc.

4) cf. Stephanus, das Wort wurde von der Kirche beibehalten.

5) Foucart: Nr. 46, 21. 71. 86 etc. *οἱ ἄρχοντες*.

6) Foucart: Nr. 20, 34.

7) Foucart: Nr. 20, 42.

8) Foucart: Nr. 2, 15. 6, 27. 7, 21. 9, 20. 22, 7. 44, 2 etc.

B. J. 96, 32. 54. 97, 22; wahrscheinlich auch ἐπίτροπος B. J. 97, 27; θόρυβος Streit, Händel in der Versammlung¹⁾ B. J. 97, 27; τὸ κοινωνικόν B. J. 96, 23; οἱ τῶν κοινῶν ἐπιμεληταί B. J. 96, 31 von der gemeinschaftlichen Casse²⁾; ὅρκους ἀντοῖς (den Vereinsgenossen) ὕμνουσι B. J. 97, 48³⁾; προστάτης B. J. 97, 29⁴⁾; ταμίας B. J. 97, 28⁵⁾; ταμιεύω B. J. 96, 41⁶⁾; und endlich das bereits besprochene τέμενος.

Selbstverständlich entlehnte unser Schreiber nicht jenen Vereinen die genannten Wörter, vielmehr beschreibt er uns unter den „Essenern“ einen Verein, der mit jenen heidnischen Vereinen ungemein viel Verwandtes gehabt haben muss. Diese Verwandtschaft bestand aber nicht bloss in der gleichen Begriffssprache, sondern auch in der gleichen Organisation. Der sogenannte Essenerorden theilt nämlich mit jenen heidnischen Religionsgenossenschaften noch weiter folgende Eigenthümlichkeiten: er besass wie jene seine eigenen Bücher [B. J. 98, 10, vgl. mit B. J. 97, 33 f.]⁷⁾; wie dort liegt auch hier die Strafgewalt allein in der Hand der versammelten Genossen [B. J. 98, 22 f.]⁸⁾; endlich hatte er, wie jene Bruderschaften, seine eigenen Priester [B. J. 97, 10], die zu gleicher Zeit auch Verwaltungsbeamte waren [A. 694, 53 f.]⁹⁾.

1) Foucart: Nr. 20, 41.

2) Foucart: τὸ κοινόν Nr. 6, 23. 7, 12. 8, 8. 9, 17. 10, 11. 22, 20. 25, 4. τὸ ἀργύριον τὸ κοινόν 27, 3. τὰ κοινά 46, 37. καλῶς καὶ δικαίως ἐπεμελήθη τῶν κοινῶν 30, 7 etc.

3) Foucart: Nr. 27, 9. κατὰ τὸν ὅρκον ὃν ὥμοσε τοῖς ἐραμισταῖς.

4) Foucart: Nr. 20, 34. Diesem Wort hat unser Schreiber eine andere Bedeutung gegeben. Bei Josephus = Patron A. XII, 4, 3 p. 450, 22. B. J. I, 19, 6 p. 48, 49.

5) Foucart: Nr. 6, 4. 12, 1. 20, 36. 24, 1. 26, 3 etc. Auch dies Wort ist vom Schreiber geistig gedeutet. Cf. Josephus B. J. I, 22, 2 p. 77, 8.

6) Foucart: Nr. 21, 2.

7) Ueber die Bücher: Demosthenes citirt von Foucart S. 67 Anm. 1. 74. Anm. 3 etc.

8) Foucart S. 15. 19. 41.

9) Foucart S. 30—33. „Aucune distinction ne sépare les fonctions civiles et religieuses.“

Nun wird man sicherlich fragen, was wir mit dieser Darlegung eigentlich beweisen wollen. Weiter nichts, als dass Josephus, weil er die jüdischen Parteien als aristokratische Philosophenschulen zu schildern versuchte, nicht gleichzeitig Ausdrücke aufnehmen konnte und durfte, die die essenischen Philosophen als Mitglieder einer gemeinen, in den Kreisen, für die Josephus schrieb, verachteten Religionsgenossenschaft hinstellten. Diese Verdrehung des Josephischen Gesichtspunkts, diese heillose Verwirrung der Begriffe *αἵρεσις* mit einem zu supponirenden *θίασος*, die hier in diesen Abschnitten herrscht, können vielmehr nur das Werk eines Fremden sein. Derselbe hat seine Essener in das Schema des Josephus hineingezwängt. Seine Schuld ist es gewiss nicht, wenn sich seine Anschauungswelt nicht mit der des Josephus deckte; denn er hat, wie schon das verzweifelte *αἰρετισταί* zeigt, sein Möglichstes gethan, um das überlieferte aristokratische Wort *αἵρεσις*, so gut oder so schlecht es eben ging, mit durchzuschleppen [B. J. 96, 24. 97, 38. 98, 10]; aber sympathischer waren ihm die militärischen Ausdrücke *τάγμα*¹⁾ [B. J. 96, 25. 40. 98, 14. 99, 42. 54], *ὄμιλος*²⁾ [B. J. 97, 47], deshalb zerfällt auch die nicht näher definirte Gesellschaft *κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως εἰς μοίρας*³⁾ *τέσσαρας* [B. J. 98, 45].

Demnach, auf Grund der von uns angeführten sprachlichen Sonderlichkeiten, auf Grund dieser von uns nachgewiesenen Verwechslung einer *αἵρεσις* mit einem *θίασος*, halten wir uns für voll berechtigt, hier eine Interpolation anzunehmen. Wir werden weiter unten auseinandersetzen, warum der Mann, der hier für Josephus das Wort genommen hat, wie schon angedeutet, nicht eine heidnische Bruderschaft im Auge hatte. In der That meinte er eine

1) Auch von Josephus ähnlich gebraucht, z. B. B. J. II, 8, 14 p. 100, 9.

2) Stephanus, Verbum militare proprie significat In una turma versari.

3) Stephanus p. 1133. *μοῖρα* dicitur etiam certum quoddam militum *σύντάγμα*.

andere *κοινωνία*, eine andere Bruderschaft, die schon seit lange das Bewusstsein ihrer Ueberlegenheit über Griechen und Barbaren besass¹⁾, die jedoch erst zur Zeit des Schreibers, was schon ihre militärische Organisation ahnen lässt, die antike Welt muthig anzugreifen wagte, „angethan mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe und dem Helm der Heilshoffnung“.

Cap. IV.

Josephus kann diesen Bericht nicht verfasst haben.

Es giebt nun allerdings noch einen Weg, auf dem man vielleicht suchen könnte, die Essener, die eine so merkwürdige Rolle in der Geschichte der Religion und Philosophie gespielt haben sollen, vor ihrem gänzlichen Untergange zu retten. Man könnte nämlich versuchen, durch eine Vergleichung unserer Abschnitte mit den Auszügen des Porphyrius, in denen sich die eranistische Verfassung der Essener nicht so deutlich, nicht so bis in die kleinsten Details hinein, wie hier, verfolgen lässt, einen ursprünglichen Bericht des Josephus herzustellen und dann nur die von uns nachgewiesene Verfassung als eine erst nach Porphyrius' Lebzeiten eingetretene Interpolation hinzustellen. Leider müssen wir aber auch diesem Versuche, noch bevor er gewagt wird, auf das Entschiedenste entgegen treten. Es ist nach unserer Ansicht eine verlorene Mühe, auch nur irgend ein Stück dieses Berichtes retten zu wollen. Denn wir machen uns anheischig nachzuweisen, dass kein Stück desselben von Josephus herrühren kann. Doch nicht Worte, Thatsachen sollen entscheiden.

1. Josephus, zu wenig mit dem Griechischen vertraut, arbeitete nicht selbständig. Er musste sich sein Griechisch von „Mitarbeitern“²⁾ zustutzen lassen. Diese Art seines Arbeitens erklärt uns die fast identischen Parallel-Abschnitte, die sich in seinen Schriften öfters finden. Es war ja sehr

1) A. p. 694, 41 f.

2) C. Ap. I, 9 p. 341, 52 *χρησάμενος τοῖς πρὸς τὴν Ἑλληνίδα γωνίην συνεργοῖς, οὕτως ἐποισάμην τῶν πράξεων τὴν παράδοσιν.*

natürlich, dass er die einmal so zurecht gerückte Phrase nicht gern zerstörte und, wenn möglich, an einer passenden Stelle wieder einschob. Uebrigens kann man diese Beobachtung bei jedem schreibseligen Verfasser machen, besonders freilich bei denen, die nicht in ihrer Muttersprache schreiben. Endlich hat er durch dies Einrücken eines bereits schon einmal geformten Berichts zu grobe Widersprüche, denen er bei seiner lebhaften Phantasie vielleicht mehr als ein Anderer ausgesetzt war, glücklich vermieden. Man kann sich von der Richtigkeit dieser Beobachtung sehr schnell überzeugen, wenn man seine von Schürer¹⁾ recht übersichtlich zusammengestellten Aussagen über die Pharisäer durchliest, man vergleiche ferner A. XIII, 11, 2 mit B. J. I, 3, 5; A. XVII, 13, 3 mit B. J. II, 7, 3; A. XIV, 4, 4 mit B. J. I, 7, 6 etc.

Unsere Abschnitte enthalten nun keine derartige Parallelstellen, vielmehr muss man sich den Bericht in den Antiquitäten als Fortsetzung des Berichts im Jüdischen Kriege denken. Noch mehr, jener kurze Paragraph dort ist eine nothwendige, ja wesentliche Ergänzung der 12 Paragraphen des Jüdischen Krieges, enthält er doch, wie bereits²⁾ auseinandergesetzt, allein 8 neue Punkte! Endlich in allen Abschnitten, wo Josephus den Gegensatz der Sadducäer und der Pharisäer berührt, erwähnt er auch ihre beiderseitige Stellung zum Schicksal. Man mag nun über seine Darstellung dieser Parteien denken, was man will; er ist sich wenigstens dabei stets treu geblieben. Selbst nach dem Excurse über die Essener, den er verfasst haben soll, kommt er auf dieselbe Differenz zurück³⁾. Freilich wirkt hier, nachdem „in unser Inneres jene packende Lockspeise von der Seelenlehre der Essener gesenkt ist“⁴⁾, dieser trockene Bericht über den Streit der Pharisäer und Sadducäer sehr ernüchternd. Auch begreift man nicht recht, weshalb die

1) Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes ² II, 315 f.

2) Capitel I.

3) B. J. II, 8, 14.

4) B. J. II, 8, 11 p. 99, 35 f.

mächtigen Parteien sich noch um solche Lappalien zanken, während sich an ihrer Seite bereits eine Religionsgemeinschaft erhoben hat, deren Mitglieder uns als gerechte Verwalter des Zornes, als Beherrscher der Leidenschaften, als Beschützer der Treue und als Diener des Friedens¹⁾ gekennzeichnet werden. Was muss das für eine arge Verblendung gewesen sein, die jene Parteien abhielt, sich sofort den Essenern an- und unterzuordnen. Warum hat Josephus überhaupt durch kein Wort angedeutet, welche Stellung diese Parteien zum Essenismus einnahmen? Das wäre doch nicht bloss von Interesse, das wäre unbedingt nothwendig gewesen. Warum hat er nicht wenigstens gegen die Sadducäer, die er ja nirgends schont, als ein neues, schwerwiegendes Anklagemoment geltend gemacht, dass sie es vorzüglich gewesen seien, die über jene 4000 Männer vom „besten Charakter“²⁾ den Bann verhängt hatten? Warum bemerkt er schliesslich nicht, dass dieser ganze Handel über das Schicksal durch die Seelenlehre der Essener längst abgethan sei?

Nun, wir meinen, auf diese und ähnliche Fragen, die sich jedem aufmerksamen Leser unwillkürlich aufdrängen müssen, giebt es nur eine Antwort: dem Josephus waren ebenso wie seinen Pharisäern oder Sadducäern diese Essener unbekannt; niemand in Juda hatte zu seiner Zeit nöthig, zu dieser extravaganten Lehre und Partei der Essener Stellung zu nehmen, denn diese Essener existirten damals noch nicht.

Wer aber mit den Schriften und den Ansichten des jüdischen Geschichtschreibers einigermaßen vertraut ist, der fühlt, dass er mit § 14 im B. J. und mit § 6 in den Antiquitäten wieder auf Josephischem Boden angelangt ist, d. h. auf dem Boden der Thatsachen. Allerdings kannte auch Josephus eine, wie es scheint, unbedeutende Partei Namens Essener, dieselbe hat er aber gerade so wie seine

1) B. J. II, 8, 6 p. 97, 28. Ὁργῆς ταῦται δίκαιοι, θυμοῦ καθεκτικοί, πίστεως προστάται, εἰρήνης ὑπουργοί.

2) A. p. 694, 40.

Sadducäer und Pharisäer um das „Schicksal“ gruppiert; doch darüber später.

Hier nur noch ein Wort; wenn jenes Schicksal und die Stellung zu ihm in allen Berichten des Josephus über die Parteien Palästinas eine Hauptrolle spielt, woher kommt es dann, dass hier in dieser endlosen Beschreibung des Essenismus auch nicht die leiseste Andeutung von der Stellung dieser Essener zum Schicksal vorkommt? Auch hier wird, glauben wir, jeder Unbefangene mit uns sagen müssen: weil Josephus diese „tendenziöse Lobrede“ der Essener nicht geschrieben hat, nicht geschrieben haben kann.

2. Josephus konnte eine Partei niemals billigen, die die Gemeinschaft mit dem jerusalemischen Tempel aufgegeben hatte. Gegen diesen Satz wird man vielleicht einwenden: Wie! Der Verräther seines Volkes, seiner Religion soll ein so zartes Einheitsgefühl besessen haben! Nun, wir wollen den unglücklichen Mann nicht entschuldigen; wir sagen nur, so gewiss es ist, dass er auf die raffinirteste Weise den Aberglauben seiner Genossen in Jotapata ausnutzte, um sich das Leben zu retten, ebenso gewiss ist es, dass er in der Frage des einheitlichen Cultus stets nicht bloss national, sondern sogar pharisäisch beschränkt gedacht hat. Wir sehen hier ab von seiner Stellung zu den „Chouthäern (diesen Namen führen nämlich die Samariter eigentlich)¹⁾, man könnte dieselbe nicht als beweiskräftig ansehen; obgleich er unleugbar mit einer hämischen Freude erzählt, sie hätten ohne Weiteres ihren Tempel, den Concurrenten des jerusalemischen²⁾, einstmals dem „Hellenischen Zeus“ geweiht³⁾. Nein, wir verweisen dazu auf seine Stellung zum Tempel in Leontopolis. Wer sich seine verächtlichen Worte über den Erbauer dieses Tempels, über seinen Standort, seine Priester und Verehrer in's Gedächtniss zurückruft,

1) A. XI, 4, 4 p. 407, 14 f., vgl. Schrader l. c. S. 276 f.

2) A. XII, 8, 2 p. 429, 20 *καὶ ὁμοίον τῷ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις*.

3) A. XII, 5, 5 p. 459, 25. Die Deutung, die A. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, S. 33 f. dieser Stelle gegeben hat, ist sicher abzuweisen; Josephus deutet mit keinem Wort an, dass die Samariter einen blossen Wortwitz gemacht hätten.

der wird uns zugeben, dass der Mann eine Trennung, wie sie der Essenismus geplant haben soll, nicht bloss als eine Uebertretung des Mosaischen Gesetzes, sondern als ein Verbrechen gegen Gott auffassen musste. Sieht er doch in dem Brief des Ptolemäus und der Kleopatra ein Zeichen ihrer Religiosität, weil sie durch ihn die „Sünde und die Gesetzesübertretung“ auf das Haupt¹⁾ jenes abtrünnigen Aaroniden gewälzt hätten. Man mache sich doch von der Gesetzesbildung des nachexilischen Judenthums keine falsche Vorstellung. Die Zeitgenossen eines Josephus bildeten sich wirklich ein, an dem Mosaischen Gesetz die Gotteserkenntniss und die Wahrheit in greifbarer Gestalt zu besitzen²⁾. Ebendeswegen giebt es für Josephus nur Einen Altar, nur Einen Tempel, nur Eine Art rechtmässiger Opfer; denn das Mosaische Gesetz des nachexilischen Judenthums ist der Priestercodex, ist das Deuteronomium³⁾!

Schlagen wir nun vollends seine Schrift gegen Apion auf, so finden wir dort gerade die Einheit und Einmüthigkeit der jüdischen Gemeinde auf das Nachdrücklichste betont [II, 17 f.]. Und dies mit vollem Rechte, denn selbst der Gegensatz der Pharisäer gegen die Sadducäer war ja im Grunde genommen mehr socialer als religiöser Natur. Von einer vermeintlichen Partei, die, „obgleich von Geschlecht Juden“, mit dem Mosaismus gebrochen hätte, weiss er auch dort nichts. Wie fern ihm überhaupt der Gedanke lag, es könne bessere Opfer, bessere Reinigungen als die des Mosaismus geben, lehrt der 23. Paragraph des zweiten Buches. Wenn also der Schreiber unserer Abschnitte jene Reinigungen und Opfer der Essener anerkennt, — doch was

1) A. XIII, 3, 2 p. 484, 34 τὴν γὰρ ἁμαρτίαν καὶ τὴν τοῦ νόμου παράβασιν εἰς τὴν Ὀνίου κεφαλὴν ἀνέθεσαν. Vgl. A. XII, 9, 7. XIII, 10, 4. XX, 10, 1. B. J. VII, 10, 2 f.

2) Römerbrief II, 20 ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ.

3) A. IV, 8, 5 p. 135. Ἰερὰ πόλις ἔστω μία . . . καὶ νεὼς εἰς ἐν ταύτῃ ἔστω καὶ βωμός εἰς . . . Ἐν ἑτέρῃ δὲ πόλει μήτε βωμὸς μήτε νεὼς ἔστω. Θεὸς γὰρ εἰς καὶ τὸ Ἑβραίων γένος ἓν. C. Ap. II, 23 p. 382, 16. Εἰς ναὸς ἓνός Θεοῦ. etc.

sage ich, anerkennen ist viel zu kalt, dieser begeisterten Lobrede gegenüber — wenn er also jene essenischen Einrichtungen preist und verherrlicht, so beweist er damit nur das Eine, dass er nicht mit Josephus identisch sein kann.

3. Josephus war ein gläubiger Jude. So war er z. B. überzeugt, dass die Propheten die Zukunft sicher und unzweideutig vorausgesagt hatten¹⁾. Diese Ueberzeugung musste er schon deshalb haben, weil er über die Propheten völlig die alttestamentliche Anschauung theilte, dass sie, die Verkündiger des göttlichen Willens, unmittelbar im Namen und an Stelle Gottes sprachen²⁾. Aber auch von den zeitgenössischen Propheten — obgleich er ja den eigentlichen Prophetencodex als bereits abgeschlossen betrachtet — spricht Josephus nur im gleichen Sinne³⁾. Ganz natürlich; die nachexilische Gemeinde Palästinas lebte ja nicht bloss im Gesetz, sie lebte auch in den Propheten, ja sie glaubte die Prophezeiungen zu erleben. Ebendeshalb konnte in ihr nie das lebendige Gefühl von der unmittelbaren Nähe Gottes ganz verschwinden, wie das vielleicht in den ausserpalästinensischen Gemeinden der Fall war. Eben deshalb erheben sich auch hier in Palästina bei jeder entscheidenden

1) Vgl. A. X, 11, 7 über Daniel.

2) So sagt er z. B. von den Weissagungen des Haggai und Sacharja A. XI, 4, 5 p. 408, 8 *ὡς τοῦ Θεοῦ ταῦτα προλέγοντος*. Wir erlauben uns Müller's Anmerkung zu C. Ap. I, 8 hier mitzutheilen: „Die Propheten schrieben *Θεοῦ δειξάντος* A. X, 11, 7, in ihnen waltet *τὸ θεῖον* A. VI, 8, 2. X, 11, 3. 5. VIII, 13, 3, sie stehen im Umgange mit Gott, A. X, 11, 7. B. J. I, 2, 7, sie sind *ἐνθεοι* A. IX, 3, 1. B. J. III, 8, 3, sie sind *ἐν θειασμῷ* B. J. II, 13, 4. II, 22, 1, der Geist Gottes ergreift sie (*λαμβάνει*) A. IV, 6, 5.“ Die Bemerkung über die Weissagung des Moses A. IV, 8, 44 p. 146, 3 f. ist also seiner eigensten Ueberzeugung entsprungen, wenngleich er ihr vielleicht absichtlich eine Form gegeben hat, dass seine Leser die Mosaischen Schriften etwa mit den Sibyllinen zusammenstellen konnten.

3) So heisst es von dem bekannten Essener Menahem A. XV, 5, 5 p. 609, 52 *πρόγνωσιν ἐκ Θεοῦ τῶν μελλόντων ἔχων*. Damit steht aber die andere Nachricht, dass Judas die Kunst der Weissagung lehrte [A. XIII, 11, 2. B. J. I, 3, 5], nicht in Widerspruch. Denn wir kennen ja auch aus dem Alten Testament Prophetenschulen und Prophetenschüler. Daher die stolze Erklärung des Amos VII, 14.

Wendung der Geschichte bis zu den Zeiten Barkochba's prophetische Stimmen, die der Gemeinde — freilich im Anschluss an die Schriften der Alten¹⁾ — den göttlichen Willen verkündigen. Dies beweist doch schlagend, dass für das Volksbewusstsein der prophetische Geist noch nicht als ausgestorben galt, dass sich Israel noch nicht von Gott verlassen fühlte.

Doch wozu das alles, wird man sagen, das ist ja selbstverständlich! Nun wenn das so selbstverständlich ist, dann versteht es sich auch von selbst, dass Josephus den zwölften Paragraphen im B. J. nicht geschrieben haben kann. Doch übersetzen wir ihn: „Es giebt auch einige, die mit den heiligen Büchern, verschiedenen Weihungen und mit den Aussprüchen der Propheten bewandert, sich anheischig machen, die Zukunft vorher zu erkennen; mit ihren Voraussagungen verfehlen sie, wenn überhaupt, nur selten das Ziel.“

Wir halten erstaunt inne, denn wir haben schon Manches über die Prophetie und ihr Wesen gelesen, aber eine so realistische Auffassung der Sache ist uns bei den Alten wenigstens noch nicht begegnet. Sie können „vorbeischiessen“, meint doch der Schreiber, aber das geschieht nicht häufig. Schon dieser wunderbare Ausdruck „vorbeischiessen“²⁾ muss uns stutzig machen; untersuchen wir daher diese Aussage näher.

Was heisst *ὑπισχυοῦνται* anders als „sie versprechen“, „sie machen sich anheischig“ oder „sie erregen die Hoffnung“? Mithin wollten die Essener, als vorsichtige Leute, das absolute Eintreffen ihrer Voraussagen nicht garantiren. Was soll das ferner heissen, sie sind bewandert, geübt [*ἐμπαιδοτριβούμενοι*] in den heiligen Schriften, verschiedenen Weihungen oder Reinigungen und den Aussprüchen der Propheten? Nun doch offenbar nichts anderes, als dass

1) Daniel IX, 2.

2) Dass Josephus einen so haarsträubenden Ausdruck nicht gebraucht haben kann, brauchte kaum gesagt zu werden, doch sehe man über seinen Gebrauch dieses Wortes B. J. IV, 2, 5 p. 190, 20. V, 2, 2 p. 233, 13.

die Essener nicht selbständig, d. h. von Gott erleuchtet, prophezeiten, sondern hauptsächlich aus jenen Schriften ihre Fähigkeit schöpften, in der Mehrzahl der Fälle die Zukunft richtig vorhersagen zu können. Mit andern Worten, die Essener scheinen die Kunst des Nachschlagens der Bibel — denn von dieser ist die Rede — geübt und es darin zu einer relativen Fertigkeit gebracht zu haben. Kurz und bündig ausgedrückt: die Essener unseres Schreibers trieben *σπιχιωμαντεία*!¹).

Dass das Josephus nicht geschrieben haben kann, liegt nach meiner Ueberzeugung auf der Hand. Wenn er überhaupt von dieser edlen Kunst, die ja sehr alt ist²), Kunde hatte, so würde er wenigstens bei seiner Auffassung von der prophetischen Gabe eine derartig erbärmliche Beschäftigung nicht als etwas besonders Rühmliches hervorgehoben haben. Weiter aber folgt aus dieser Stelle, dass die Essener hier unmöglich mit den Essenern, von denen uns Josephus an den andern Stellen berichtet, identisch sein können. Denn es ist unglaublich, dass die Herodianer Menschen geachtet hätten, weil sie, wie alte Weiber, „die Hoffnung erweckten“, unter günstigen Umständen die zukünftigen Ereignisse nicht ganz zu verfehlen. Der Mann, der diesen Satz hier geschrieben hat, können wir daher dreist behaupten, hatte keine Ahnung mehr von dem wahren Wesen der alten und neuen Propheten Israels und Judas.

4. Josephus kannte jedoch nicht bloss sein Volk, er kannte auch die Römer. Er wusste, dass gerade den Römern nichts ferner lag als religiöse Intoleranz. Deshalb hat er im ganzen Verlauf seines Jüdischen Krieges auch nicht einmal einen einzigen Zug erwähnt, der auch nur im Entferntesten bei seinen Lesern den Verdacht erwecken könnte, dass irgend wo ein römischer Officier oder ein römischer Soldat den Versuch gemacht hätte, die Juden aus religiösen

1) Ueber dieselbe Lexicon universale 1738 XVIII, 411; dort wird auch bemerkt, dass man in der Regel die Propheten und das Neue Testament (unsere *βίβλοις ἱεραῖς*?) zu Rathe zog.

2) Pauly, Real-E. II, 1154. Hermann l. c. § 39.

Gründen zu bedrängen¹⁾. Uebrigens hätte er sich ja schon durch die leiseste Verdächtigung der Römer bei seinen Lesern²⁾ einfach lächerlich gemacht; denn vorausgesetzt, dass die jüdische Nation sich ruhig verhielt (*non tumultuari*), konnte sie, wie jede andere Nation, innerhalb des römischen Imperiums verehren, was und wen sie wollte.

Noch mehr, Josephus kennt aus seiner vaterländischen Geschichte einen Religionskrieg, den Antiochus Epiphanes einst gegen Juda führte. Dass er diesen genau nach dem ersten Makkabäerbuch schildert, ist allgemein bekannt. Weniger scheint man sich der Consequenz dieser Abhängigkeit bewusst geblieben zu sein.

Das Unternehmen des Antiochus war vermuthlich hervorgerufen durch die Ueberschätzung der hellenistischen Partei, jener gesetzlosen Menschen³⁾; er glaubte, vielleicht durch diese überredet, den Augenblick für gekommen, eine einheitliche Gottesverehrung, wenigstens äusserlich, in seinen Staaten einführen zu können. Zu diesem Zwecke wollte er vor allem die Juden zwingen, von der Beschneidung abzustehen und Schweine zu opfern⁴⁾. Der Widerstand gegen diese Zumuthung scheint besonders in Jerusalem kein sehr

1) Will man dagegen einwenden, dass die Zeloten den Treueid dem Kaiser aus religiösen Motiven verweigerten, dass also diesen Eid von den Juden zu verlangen religiöse Intoleranz war, so bemerken wir gegen diesen an sich richtigen Einwand, dass dies Verhältniss von den Römern nicht so aufgefasst wurde und von Josephus nicht so dargestellt ist. Dies gehört mit zu der unhistorischen Darstellung dieses Krieges von Seiten Josephus', er hat absichtlich vermieden, die religiöse Triebfeder des Aufstandes irgend wie zu berühren. Da wir also oben nur von der Auffassung des Josephus sprechen, bleibt unsere Bemerkung trotz dieses Einwandes richtig.

2) Nach meiner Ansicht hat er seinen B. J. gleich griechisch geschrieben, jene aramäische Urschrift (p. 4) ist eine prahlerische Erfindung, um sich wichtig zu machen.

3) 1. M. 1, 11 *υἱοὶ παράνομοι*. A. XII, 5, 4 p. 458, 26 *οἱ ἀσεβεῖς καὶ πονηροί* etc.

4) 1. M. 1, 47 *καὶ θύειν ἕια*. B. J. I, 1, 2 p. 8, 37 *σὺς ἐπιθύειν τῷ βωμῷ*. A. XII, 5, 4 p. 458. 29. 34 *θύειν ἐπ' αὐτοῖς σὺς*.

grosser gewesen zu sein¹⁾. Anders in Modein; als dort die königlichen Beamten anlangten, um Schweine zu opfern²⁾, brach der Aufstand los. Dass Antiochus die wahnsinnige Idee gehabt habe, die einzelnen Juden zu zwingen, Schweinefleisch zu essen, erzählt uns weder das erste Makkabäerbuch, noch Josephus. Das unmosaische Opfer und seine Theilnahme an ihm war das Einzige, was man vorläufig von dem Volke verlangte und von ihm vernünftiger Weise allein verlangen konnte. Dagegen hat nun das zweite Makkabäerbuch ein von Josephus unbeachtet gelassenes Wort des alten Berichtes [1. M. 1, 62 *μὴ φαγεῖν χοιρὰ*] begierig aufgegriffen und, wie man weiss, detaillirt ausgemalt³⁾. Dadurch zersplittert sich aber nothwendig bei diesem späteren Erzähler die geplante Massenbekehrung in die Bekehrung einzelner Personen. Wie unhistorisch diese ganze Auffassung und Darstellung ist, braucht hier nicht gesagt zu werden. Halten wir also unser Resultat fest im Auge: Josephus hat selbst dem Antiochus nicht die Verrücktheit aufgebürdet, dass er die einzelnen Juden durch gewaltsames Aufsperrn ihres Mundes [denn anders liess sich doch die Sache nicht machen, wenn man die Juden zum Essen zwingen wollte, wie der Verfasser des 2. Makkabäerbuches von seinem Standpunkt aus auch ganz richtig gefolgert hat⁴⁾] zum Genuss des ihnen vorgesetzten Schweinefleisches hätte zwingen wollen.

Lesen wir jetzt nun von unsern Essenern, die Römer hätten sie zwingen wollen, etwas ihnen Ungewohntes zu essen⁵⁾, so haben wir hier doch unzweifelhaft die unhistorische Ansicht des 2. Makkabäerbuches vor uns. Weiter hören wir noch, die Essener sollten durch die Folter gezwungen werden „den (ihren) Gesetzgeber zu schmähen“ [B. J. 99, 4). Mithin wird uns hier ein Religionskrieg im

1) Nur Wenige scheinen den Märtyrertod damals gefunden zu haben, doch wird uns kein Name genannt 1. M. 1, 26 f. A. p. 458, 45.

2) 1. M. 2, 15. A. XII, 6, 2 p. 460, 3.

3) 2. M. 6, 18 f.

4) 2. M. 6, 18 *ἀναγκᾶν ἠναγκάζετο φαγεῖν ὕειον κρέας*.

5) B. J. 99, 4 *φάγῳσι τι τῶν ἀσυνήθων*.

wahren Sinne des Wortes geschildert, ein Religionskrieg, den die Römer damals wenigstens nicht geführt haben, und den Josephus so nirgends beschrieben hat.

Doch halt! wird man uns zurufen, steht denn im Texte, dass es die Römer gewesen seien, die diese Experimente mit den Essenern angestellt haben? Nein, gewiss nicht; auch dies gehört mit zu der ganz verschwommenen Art, in der diese Abschnitte gehalten sind. Hier steht nur da, dass sich dies zur Zeit des Krieges gegen die Römer zutragen haben soll¹⁾. Wer den Krieg gegen die Römer geführt hat, und wo dieser Krieg ausgebrochen sein soll — denn in dem ganzen Abschnitte fehlt jede geographische Bestimmung — wird uns überhaupt nicht gesagt. Der Schreiber hat eben keine begrifflich zu definirende Vorstellung von den Essenern gehabt, und deshalb begnügte er sich mit dieser vagen Andeutung. Er überlässt es ganz dem Leser, sich die Sachen nach Gutdünken zurechtzulegen. Dies war das Gescheiteste, was er in seiner Lage thun konnte, denn wirklich hat man sich nun auch gedacht, seine Essener hätten in Palästina gelebt, hätten unter den Römern gelitten etc.

Möglicher Weise wendet man aber noch ein: vielleicht wollte Josephus seine römischen Leser nicht durch eine genauere Angabe beleidigen. Der Grund lässt sich hören. Allein nicht bloss die Gedanken, auch die Worte dieses Abschnittes [§ 10] sind zum Theil aus dem 2. Makkabäerbuche entlehnt, das Josephus sicher nicht gekannt hat.

Die Schergen heissen *τοὺς αἰκίζομένους* 99, 6; *αἰκίζόμενοι* 2. M. 7, 13. Die Essener lachen *ἐν ταῖς ἀλγηδόσι* 99, 7; der gefoltete Jüngling *ὡς ἐν οὐδενὶ τὰς ἀλγηδόνας ἐτίθετο* 2. M. 7, 12. Die Essener durchlaufen alle möglichen *τῶν βασιανιστηρίων ὀργάνων* 99, 3; vgl. *ἐβασάνιζον* 2. M. 7, 13. Man fordert die Essener zum *βλασφημεῖν* auf,

1) Auch ist die Andeutung über das Verhalten der Essener während des Krieges mindestens „proleptisch“, da von dem Kriege gegen die Römer, von der Einleitung abgesehen [p. 4, 1], noch nicht die Rede war.

vgl. 2. M. 8, 4 etc. Die Essener wählen τὸν θάνατον εἰ μετ' εὐκλείας προσίοι 98, 53; auch Eleazar wählte τὸν μετ' εὐκλείας θάνατον 2. M. 6, 19. [Der letzte Ausdruck ist als der schlichtere das Original.] Die Essener besiegen die Schmerzen τοῖς φρονήμασι 98, 52; auch an dem armen Weibe wird das φρόνημα gerühmt 2. M. 7, 21.

Doch das sind ja alles Kleinigkeiten in Anbetracht der Identität der Anschauung, aber auch in Anbetracht der bewussten, der gewollten Abweichungen. Für Letzteres noch zwei Beispiele: Im Makkabäerbuche will man vor allem die Juden zum Genuss des „verbotenen“ (ἀθέμιτος 6, 5. 7, 1) Schweinefleisches zwingen; dies passte aber, wie gesagt, unserm Schreiber gar nicht, er hat daraus „ungewohntes“ (ἀσύνηθος 99, 5) gemacht. Natürlich, seine Essener, obgleich von Geschlecht Juden, übertreffen ja durch ihre Lebensweise, Gesinnung und durch ihre Gesetze¹⁾ alle „andern Juden“. Sie haben bessere Reinigungen als der Mosaismus mit all' seinen Priestern und Cultusanstalten zusammengenommen. Er durfte sie daher nicht dem Verdachte aussetzen, sie hätten noch die beschränkte Ansicht von verbotenen Speisen gehabt! Der Jüngling im Makkabäerbuch ist kühn bereit, seine Glieder, die er vom Himmel erhalten hat, aufzugeben, weil er hofft, sie vom Himmel wieder zu erhalten: καὶ παρ' αὐτοῦ ταῦτα πάλιν ἐλπίζω κομίσασθαι 7, 11. Auch die Essener geben willig ihre — Seelen auf ὡς πάλιν κομιοῦμενοι 99, 9. Zwischen beiden Sätzen, die scheinbar so gleich lauten, liegt eine ganze Welt! Der Eine hofft noch auf Wiederherstellung seiner Glieder, die Anderen nur auf die ihrer Seelen. Wir haben diesen Unterschied nicht bestritten, wir behaupten nur die Abhängigkeit des einen Berichts von dem andern. Wo die Priorität zu suchen ist, brauchen wir wohl bei dem letzten Beispiel nicht erst zu erörtern.

Mithin scheint es uns erwiesen, dass Josephus auch diesen Theil des Essenerberichtes nicht geschrieben haben kann.

Dies sind im Wesentlichen unsere Gründe, mit denen

1) B. J. 99, 43 δῆταιαν... ἔθῃ... νόμιμα.

wir glauben, Josephus endgiltig von der ihn belastenden Autorschaft unserer Abschnitte lossprechen zu können. Er hat, wie Philo, das Unglück gehabt, dass ihm von irgend einer Seite ein Kukulkei untergeschoben wurde.

Wem etwa die von uns beigebrachten Beweise noch nicht zahlreich genug sein sollten, der kann ja unsere Arbeit in der angewiesenen Richtung mit Leichtigkeit fortsetzen. Ist einmal das Brecheisen an der richtigen Stelle eingesetzt und genügend hin und her bewegt, so dass die Fugen des Baues auseinandergerissen sind, dann kann hinterher ein jeder die losgelösten Steine weiter rollen.

Indessen giebt es noch einen Beweis dafür, dass Josephus die bisher besprochenen Paragraphen nicht geschrieben haben kann, ein Beweis, auf den wir schon mehrmals andeutungsweise hinweisen mussten, mit dem wir uns aber jetzt eingehender beschäftigen wollen. Wir meinen nämlich die historischen Essener des historischen Josephus.

(Schluss folgt.)

Zur synoptischen Frage.

III.

Von

Paul Feine
in Neuwied.

XI. Der Parabelabschnitt der Erzählungsquelle.

Matth. 13. Marc. 4. Luc. 8.

1. Woher entlehnen die Evangelisten die erzählten Gleichnisse.

Matthäus hat in seinem Parabelcapitel sieben Gleichnisse, Marcus erzählt deren drei, Lucas hat an dem parallelen Ort nur ein einziges Gleichniss, das von vielerlei Acker. Dies bietet er trotz mannigfacher Verschiedenheiten in einer Fassung, die der bei Matthäus und Marcus vorliegenden parallel läuft. Bei diesem Sachverhalt suche ich nach meinem Standpunkt die gemeinsame Quelle für das Gleichniss vom Säemann in dem synoptischen Leitfaden. Weiss dagegen leitet das Gleichniss aus der Redenquelle ab. Bei der Wichtigkeit der Frage muss ich dieser Differenz näher treten. Dadurch komme ich aber in die Untersuchung nach der Composition der Parabelcapitel bei Matthäus und Marcus überhaupt, und so bin ich genöthigt, über die ganze Frage, woher die Gleichnisse in diesen Parabelabschnitten stammen, zusammenhängend zu handeln.

Nach Weiss ist der zweite Evangelist eine Quelle nicht nur des Lucas, sondern auch des Matthäus. Und so hat denn für ihn die Darstellung des Marcus auch in dem

Parabelcapitel eine beherrschende Bedeutung. Marcus nimmt nach ihm aus der apostolischen Quelle auf, was er bei tauglich scheinender Veranlassung unterzubringen wusste. Die bisweilen skizzenhaften Erzählungen, Sprüche und Spruchreihen derselben füllt er aus und gruppirt sie oft frei nach dem leitenden Gesichtspunkt seiner Erzählung. Diesen Fall hätten wir nach Weiss auch hier in der Parabelrede. Er sagt (Jahrb. f. deutsche Theol. 1864 S. 88 f.; Marcus S. 135 ff.), das Parabellehren Jesu im vierten Capitel habe in der Oekonomie des Marcusevangeliums eine ganz bestimmte Bedeutung. Es komme dem Evangelisten darauf an, an dieser Stelle die Scheidung der lernbegierigen Hörer von der im Grossen und Ganzen unempfänglich bleibenden Volksmasse vorzuführen. Jesus trage in verhüllender Form das tiefste Geheimniss des Gottesreiches vor, das aber wegen der Form, in der es geboten wird, an und für sich nicht verstanden werden könne, sondern dessen wahrer Sinn erst von Jesus selbst erschlossen werden müsse. Wer nun von dem Volke nachdenklich zu Jesus komme und um Aufschluss über den Sinn des eben Gehörten bitte, der zeige dadurch seine Empfänglichkeit für das Gottesreich, und bei ihm habe dann das Lehren Jesu seinen Zweck erfüllt, er werde eingeführt in den tiefen Sinn von Jesu Verkündigung und erhalte von Jesus Aufschluss durch die Darlegung des Gesetzes, das bei der Begründung des Reiches Gottes walte. Wer aber gleichgültig sich um das Gehörte und im Grunde nicht Verstandene nicht weiter kümmere, der beweise durch diese Unempfänglichkeit, dass er nicht werth sei, die Enthüllung zu erhalten. Diesen werde Alles, was zum Geheimniss des Gottesreiches gehöre, alle die tieferen Wahrheiten, welche das Wesen desselben betreffen, nur in einer Hülle zu Theil, die ihnen auch ferner das Geheimniss verborgen bleiben lasse. Darin aber, dass sie äusserlich das hören, was die Geheimnisse des Reiches enthalte und doch von dem wahren Sinn des Gehörten nichts ahnen und nichts verstehen, zeige sich die Absicht des göttlichen Strafgerichts über sie. Nur wenn sie fragen, solle ihnen die Möglichkeit der Bekehrung und der Sündenvergebung zu Theil werden.

Wenn sie nicht fragen, so solle ihnen die unerlässliche Bedingung ihres Seelenheils, die Bekehrung, unmöglich gemacht werden.

Wenn aber, schliesst Weiss, die Parabeln von Marcus nicht um ihrer selbst willen erzählt werden, sondern ein bestimmter pragmatischer Fortschritt durch die Anreihung der Parabelrede an diesem Ort dargestellt werden soll, so haben wir das Recht, diejenigen Theile der Parabelrede, die die Intention des Evangelisten ausdrücken, erst ihm selbst zuzuweisen. Und so betrachtet Weiss das Gespräch mit den Jüngern V. 10—25, sowie den reflectirenden Abschluss V. 33 f. als Zusatz des Evangelisten. In dieser Annahme bestärkt ihn die etwas unklare Art, wie V. 26 nach dem eingeschalteten Gespräch, das erst nach Beendigung der Rede an das Volk vorgefallen sein könne (vgl. 4, 10), die folgenden vor dem Volk gesprochenen Parabeln angeknüpft werden. Denn man müsse nach dem Context des Marcus eigentlich die Jünger als Auditorium voraussetzen, und diese Auffassung werde doch durch 4, 33 f. unmöglich gemacht.

Allein in erster Linie habe ich mich nicht überzeugen können, dass die Bedeutung unseres Abschnittes im Zusammenhange des Marcusevangeliums die ist, wie sie Weiss darstellt. Es ist nicht die Absicht des Marcus gewesen, geschweige denn der entscheidende Gesichtspunkt, weshalb er hier die Parabelrede einordnet, Jesum als Prüfstein der Empfänglichkeit für das Gottesreich die Frage nach dem Sinn der Parabeln anwenden zu lassen, Weiss wie Volkmar (Die Evangelien S. 280) irren, wenn sie diesen Gedanken nachdrücklich geltend machen. Der Grundgedanke des Gleichnisses vom Säemann ist nach Weiss (Marc. S. 141) der: Wie der Erfolg der Säemannsarbeit von der Beschaffenheit des Ackers abhängig ist, so ist auch der Erfolg der reichsgründenden Thätigkeit Jesu abhängig von der Beschaffenheit des Volkes, in welchem er wirkt; wie dort nur ein Theil des Samens Frucht trägt, so hat auch diese nur bei einem Theil des Volkes rechten Erfolg. Auf die einzelnen Kategorien, dass es in dem einen Fall zu gar keinem,

im zweiten zu einem vorübergehenden, im dritten zu einem später wieder vereitelten Erfolge kommt, will das Gleichniss in seinem ursprünglichen Zwecke gar keinen Nachdruck legen, ebensowenig wie darauf, dass den drei verschiedenen Graden von Unfruchtbarkeit drei verschiedene Grade von Fruchtbarkeit gegenübergestellt sind. Das sind Alles nur erst eingetragene allegorisirende Ausdeutungen, die den eigentlichen Zweck der Parabel, eine Scheidung zwischen Empfänglichen und Unempfänglichen auszuführen, verdunkeln.

Sollte aber Weiss wirklich mit dieser Darlegung des ursprünglichen Sinnes der Säemannsparabel recht haben, so würde das Verfahren des Marcus mit dieser Parabel schlechterdings unbegreiflich sein. Denn nach Weiss ist es gerade erst Marcus gewesen, der das Gleichniss ausbaute und die allegorisirenden Züge hineinarbeitete. Der zweite Evangelist fand der Ansicht von Weiss zufolge in seiner Quelle dasselbe etwa in der Form, wie wir es noch jetzt bei Lucas lesen; und da hätte er, trotzdem er, um den Grundgedanken des ganzen Abschnittes zum Ausdruck zu bringen, das Gleichniss eher in der vorgefundenen Form brauchen konnte, dennoch Erweiterungen angebracht, die den Gedanken nach einer anderen Seite hinwendeten, so dass derselbe mit dem von ihm ins Auge gefassten Hauptgedanken des Abschnittes nicht mehr harmonirte? Ja, noch mehr, er hätte der Form der nach einer andern Richtung hin gewendeten Allegorie, welche er erst dem Gleichniss gegeben haben soll, dadurch mehr Nachdruck verliehen, dass er eine vollständig durchgeführte Deutung derselben erst selbst hinzugefügt hätte? Wie jetzt die Parabel vom Säemann bei Marcus vorliegt, ist sie eine Allegorie, der es darauf ankommt zu zeigen, nicht, dass die Einen Aufnahme ins Reich finden, während die Seelen der Andern nicht gerettet werden, sondern dass es verschiedene Klassen von Menschen giebt, deren verschiedene Herzensbeschaffenheit die Veranlassung ist, dass sie entweder kein Verständniss für die Lehre vom Reich Gottes haben, oder sich der Lehre Jesu zuwenden und aus verschiedenen

Gründen keinen Bestand im Glauben haben, oder aber das Wort annehmen und bewahren und rechte Kinder Gottes werden. Und diese Wendung des Gedankens lässt sich nicht auf Rechnung des Marcus setzen, wenn Weiss seine Intention richtig auslegt.

Doch das ist erst ein Bedenken; es lassen sich aber noch manche andere Einwendungen machen (vgl. Jülicher, Die Gleichnissreden Jesu I S. 140 ff.). Wenn von Marcus hier die Scheidung zwischen Empfänglichen und Unempfänglichen betont werden soll, so müsste man das so verstehen, dass, wer einmal Aufnahme in das Gottesreich gefunden habe, nun als gerettet betrachtet werden solle. Der Gedanke, dass man nach der Aufnahme ins Gottesreich demselben wieder abtrünnig werden und der Verdammniss anheimfallen könnte, liegt bei dem von Weiss dem Marcus zugeschobenen Gedanken fern, da haben wir vielmehr die Scheidung zwischen Empfänglichen und Unempfänglichen, Geretteten und Verdammten. Aber das Gleichniss spricht klar genug die Anschauung aus, dass mit der Annahme des Wortes vom Gottesreiche die Rettung der Seele noch nicht unmittelbar verbunden sei, sondern dass diejenigen, die sich nicht bewähren, keine echten Glieder des Reiches seien und ungeachtet ihres anfänglichen Glaubens würden verworfen werden.

Ferner, wenn wir von der historischen Unwahrscheinlichkeit der Annahme, dass Jesus die Erlangung der Seligkeit von einer einzigen Frage abhängig gemacht hätte, ganz absehen, kann ich mir auch nicht denken, dass der Evangelist eine solche Anschauung hätte vertreten können. Auch Marcus hat recht gut gewusst, dass ganz andere Dinge nöthig sind, um Theilhaber des Reiches Gottes zu werden. Ebensowenig ist es richtig, zu sagen, dass die bildlose Verkündigung der Menge ebenso unverständlich geblieben sein würde, während die parabolische Form sie wenigstens hätte anlocken und den letzten glimmenden Funken von Willigkeit zum Forschen nach der Wahrheit und zum Hören derselben anfachen können (Weiss, Leben Jesu II S. 29). Denn eben aus dieser Menge heraus sollte ja ein Theil

kommen und fragen, und dann sollte ihnen die in den Parabeln verborgene Wahrheit enthüllt werden, und sie verstanden sie dann. Es ist kein Unterschied in der Auffassungsgabe zwischen den einzelnen Menschen in dem Volkshaufen ins Auge gefasst, alle hätten die Enthüllung des Geheimnisses verstanden, die sich entschlossen zu fragen. Also begriffe man nicht, warum Jesus nicht gleich die bildlose Offenbarung über das Gottesreich gegeben habe, da so wohl noch mehr hätten gerettet werden können.

Weiterhin, und das ist ein wichtiger Punkt, die Frage ist bei Marcus im Texte gar nicht so betont, dass man auf dieselbe eine Theorie gründen könnte. Dass Matthäus den Gedanken des Marcus nicht aufgenommen hätte, liesse sich erklären, da er in diesem Abschnitt auch in anderer Beziehung seinen eigenen Weg eingeschlagen hat; aber es ist befremdlich, dass Lucas ebensowenig etwas von diesem von Weiss behaupteten Grundgedanken des Marcus verrieth. Bei ihm sind die Frager allein die Jünger, und doch nimmt gerade er, indem er das Kommen der Verwandten Jesu nach der Säemannsparabel bringt, eine Abänderung in der Reihenfolge der Geschichten vor, die ihm eine gute Gelegenheit geboten hätte, die Fragenden aus der Menge als die Empfänglichen über Mutter und Brüder zu stellen. Denn als seine Mutter und Brüder kommen, ist Jesus nach Lucas noch von der Menge umgeben, der er eben das Gleichniss erzählt hatte, und die Antwort, die Jesus auf die Nachricht vom Kommen seiner Verwandten ertheilt, lässt voraussetzen, dass nach der Meinung des Evangelisten auch über die Zwölf hinaus solche da sind, die die von Jesus V. 21 gestellte Forderung erfüllen. Wie nahe hätte es da gelegen, Jesum in der Unterhaltung mit den nach dem Geheimniss des Gottesreiches Verlangenden sein zu lassen, als seine Verwandten herankamen, um so mehr, als er dann auch den Gedanken von Marc. 3, 34 f. gestreift hätte. Aber nein, daran, dass Leute aus der Menge gefragt hätten und dass sie sich dadurch irgend ein Verdienst erworben hätten, denkt der dritte Evangelist gar nicht, sondern er nimmt Bezug auf die vierte Kategorie von Menschen nach dem

Gleichniss. Diejenigen bezeichnet bei ihm Jesus als seine Mutter und seine Brüder, die das Wort Gottes hören und danach thun.

Doch das sind nur Vermuthungen, gegen die sich auch Einiges einwenden liesse, wenn nicht der Marcustext selbst sie nahe legte. Jülicher hat recht, wenn er ausführt, wie wir bei Marcus nirgends eine Spur finden, dass die Parabelrede dadurch, dass ein Theil des Volkes zu Jesus kommt und fragt, wirklich eine Scheidung zwischen Empfänglichen und Unempfänglichen herbeigeführt hätte: *καταμόνας* lässt nur die Deutung zu, dass seine gewöhnliche Umgebung ihn um Aufschluss über die Gleichnissrede bittet und dass nicht vom Volke sich ein Theil derselben angeschlossen hat, um auch der Erklärung der Parabel theilhaftig zu werden. „Hätte der Evangelist an Andere gedacht, an Neugewonnene aus den Schaaren, so hat er dieselben v. 10 in einer Weise bezeichnet, die Jedermann irreführen musste“ (Jülicher S. 141). Man müsste wohl wenigstens ein *ὑμῶν τοῖς ἑρω-
τῶσιν* erwarten. Und dann, V. 34 ist's ja direct ausgesprochen, dass nicht die Fragenden, sondern seine Jünger es waren, die die Auflösung bekamen¹⁾.

Dem Argument, das aus V. 13 gegen ihn und seine Auffassung entnommen werden muss, sucht Weiss durch eine andere Auslegung zu entgehen. Die gewöhnliche Auffassung des Verses ist bekanntlich die, dass nach *ταύτην* interpungirt werden muss: „Ihr kennt nicht diese Parabel, und wie wollt ihr alle Parabeln (nämlich die ich gesprochen habe) verstehen?“ Auf die Schwierigkeiten, einmal, dass V. 10 nicht nach dieser einen Parabel gefragt worden

1) Die *περὶ αὐτόν*, die V. 10 neben den Zwölfen genannt sind, kann man nicht als solche ansehen, die aus der Menge kommen und ihn fragen, sondern sie gehören schon zu dem Kreise der Jesu Ergebenen. Dies geht schon aus 3, 34 hervor, und hier, im 10. Vers kann man den Ausdruck gar nicht anders übersetzen, als dass Diejenigen gemeint sind, welche über die Zwölf hinaus sich schon vorher in Jesu Umgebung befanden. Dann stehen sich aber schon von vornherein gegenüber die Anhänger Jesu und Diejenigen, welche sich seiner Lehre nicht zugewendet haben.

ist, sondern nach den Parabeln, zweitens, dass das Fut. *γνώσεθαι* nicht passend erscheint, da ja die andern Parabeln von Jesus auch schon vorgetragen und nicht verstanden worden sind, ferner darauf, dass V. 11 f. den Tadel gegen die Jünger, der in V. 13 liegt, nicht erwarten lassen, habe ich hier nicht einzugehen. Sie bestehen bei dieser Erklärung, ich glaube aber, es lässt sich noch nachweisen, woher sie kommen. Die eben angegebene Auslegung kann Weiss indess nicht annehmen, da derselben zufolge hier den Jüngern ein Vorwurf gemacht würde, dass sie diese Parabel nicht ohne besondere Erklärung verstanden haben und Weiss in diesem Abschnitt den Gedanken ausgedrückt sieht, dass sie durch ihre Frage gerade Anerkennung verdienen. Er interpungirt daher nicht hinter *ταύτην* und zieht die beiden Glieder der Frage enger an einander: „Ihr wisset also die Parabel (nach ihrer Bedeutung) nicht und wie ihr alle die Parabeln (wonach ihr fragt, bem. den Artikel) verstehen sollt?“ (Marc. S. 146.) Dann würde also Jesus, bevor er die Erklärung des Gleichnisses vom Säemann gab, resumiren, dass er genöthigt sei, auch seinen Jüngern, um sie in den Besitz des ihnen verliehenen Geheimnisses des Gottesreichs zu setzen, seinen Parabelvortrag ausführlich zu deuten.

Ich kann mir aber nicht denken, dass sich Marcus so würde ausgedrückt haben, wie wir es bei ihm lesen, wenn V. 10—13 erst aus seiner Feder geflossen wären. Ich will es nicht betonen, dass die Jünger V. 10 nach den Parabeln, also allen, die Jesus gesprochen hatte, gefragt haben und hier V. 13a durch *ταύτην* ein natürlicher Nachdruck auf die Säemannsparabel gelegt wird, was bei der Weiss'schen Deutung zurücktritt, aber von Belang ist etwas Anderes. Weiss sagt, die Beziehung auf die eine Parabel, welche Marcus bis dahin mitgetheilt habe, sei lediglich Sache des Schriftstellers, der mit dieser Einleitung die folgende Parabelerklärung als ein Beispiel davon geben wollte, wie Jesus überhaupt den Jüngern das Verständniss der Parabeln eröffnete, und so könne Marcus ganz gut das Wort in eine Situation versetzen, wo Jesus schon mehrere Parabeln ge-

sprochen habe und wo die Jünger auch nach der Deutung aller dieser erzählten Parabeln gefragt haben. Ich glaube, Weiss berührt hier einen richtigen Gedanken, aber der Fassung desselben und den Folgerungen, die er aus demselben zieht, kann ich nicht beistimmen.

Aus Marc. V. 2a (vgl. Matth. 13, 2) geht hervor, dass Jesus an dem bezeichneten Tage dem Volke viele Parabeln vorgetragen hat, und aus V. 2b, dass die Säemannsparabel als ein Beispiel aus der Zahl der gesprochenen Parabeln erzählt werden soll. Und wenn uns dann nach dieser ersten Parabel schon ein Gespräch zwischen Jesus und seinen Jüngern berichtet wird, in dem die Jünger den Herrn nach den Parabeln fragen, so kann natürlich für die Erklärung auch nur auf die eine erzählte Parabel zurückgegangen werden, trotzdem schon eine Reihe als vorgetragen gedacht sind. Aber ebensowenig, wie das Gleichniss von Marcus erzählt ist, um die Art von Jesu Parabellehren überhaupt zu charakterisiren, — denn es ist ja doch das Ereigniss eines bestimmten Tages — ebensowenig ist die folgende Parabelerklärung ein Beispiel davon, wie Jesus überhaupt den Jüngern das Verständniss der Parabeln eröffnete. Ueberhaupt wird das Verständniss der Parabeln oder vielmehr der unverständenen Parabeln eröffnet, indem eine Erklärung derselben gegeben wird, und insofern, als hier eben auch eine Erklärung geboten wird, hat Weiss recht. Aber jede Parabel hat ja doch einen andern Gedanken zum Inhalt, und so ist bei jeder Parabel, vorausgesetzt, dass sie nicht von selbst verstanden wird, eine andere Erklärung nöthig. Dem gegenüber kann auf die Art, wie Jesus die Erklärung gab, kein Nachdruck gelegt werden, es kommt nur darauf an, dass das Verständniss aufgeschlossen wird.

Und wenden wir uns nun zu V. 13, so kann natürlich in dem Satz *καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε* nicht der Sinn liegen, dass mit dem Verständniss der Säemannsparabel irgend ein Schritt auf der Bahn des Verständnisses anderer Parabeln gethan werde. Demnach würde ich wenigstens nicht einsehen können, was Marcus veranlasst habe, V. 13b zuzusetzen. Das *ταύτην* und die sofort fol-

gende Erklärung der Säemannsparabel liefert ja den Beweis, dass es dem Evangelisten hier zunächst auf dies eine Gleichniss ankommt. Er kann nicht die Absicht haben, mehrere Deutungen zu geben, weil er erst ein einziges Gleichniss erzählt hat. Wozu aber dann, nachdem er mit dem Plural τὰς παραβολὰς der Anschauung von V. 2. gerecht geworden war, V. 13 noch einmal auf die andern Gleichnisse hindeuten, die nicht erklärt werden?¹⁾ Genügte es dann nicht, hier nur von der einen Parabel und deren Deutung zu reden, da in V. 33 f. die andern Parabeln immer noch berücksichtigt wurden?

Wir müssen nun hier einen kurzen Rückblick thun. Nach Allem, was eben auseinandergesetzt worden ist, ist der den Abschnitt beherrschende Gesichtspunkt nicht dieser, dass sich eine Scheidung zwischen Empfänglichen und Unempfänglichen vollzieht, indem diese gleichgültig weitergehen, jene kommen und nach dem Sinn der gehörten Gleichnisse fragen. Es würde somit auch die Berechtigung bestritten werden müssen, sich auf diesen Gedanken zu stützen, um erst dem Marcus die Abfassung des Gespräches V. 10—25 und V. 33 f. zuzuweisen. Hier haben wir nun aber glücklicher Weise einen Abschnitt, wo nach meiner Ueberzeugung ziemlich klar dargethan werden kann, dass Weiss' Anschauung über die Quellenverhältnisse nicht haltbar ist. Ich für mein Theil komme nur aus, wenn ich — von Einzelheiten sehe ich jetzt ab — das ganze Stück Marc. 4, 1—25 und V. 33 f. aus der synoptischen Erzählungsquelle geflossen denke. Einen sichern Anhalt, dass die Erzählungsquelle die gemeinsame Grundlage der drei Synoptiker ist, gewinne ich aus den Versen 21—25. Denn auch nach meiner Ansicht haben wir in den Doubletten vielfach deutliche Fingerzeige für die Quellenverhältnisse, und nament-

1) Weiss hat keine Berechtigung, auf den Artikel vor παραβολὰς V. 13 zur Stütze seiner Ansicht hinzuweisen. Der Artikel steht grammatisch ganz correct in dem Sinne meiner und der gewöhnlichen Erklärung, da alle Parabeln gemeint sind, die nach dem Context (V. 10) als eine bestimmte Mehrheit bekannt sind (vgl. Winer, Gramm. 6. Aufl. S. 101; Jülicher, Die Gleichnissreden Jesu I S. 128).

lich in diesem Abschnitt bleiben unsere Argumente trotz der Einsprache Wetzels (Die synopt. Evang. S. 79 ff.) bestehen.

Die Sprüche V. 21 f. haben sowohl Matthäus wie auch Lucas. Bei Matthäus stehen sie aber nicht an dem dem Marcus parallelen Ort; er hat sie auch nicht wie Marcus mit einander verbunden, sondern den ersten von dem Licht und Leuchter bringt er 5, 15, den zweiten von dem Verborgenen, was offenbar werden müsse, 10, 26. Lucas hat beide Sprüche je zweimal, zuerst in der Parallele zu Marcus, und dann den ersten noch einmal 11, 33 und den zweiten 12, 2. Dass Matth. 5, 15 = Luc. 11, 33 und Matth. 10, 26 = Luc. 12, 2 aus der Redenquelle entnommen sind, bedarf für die jetzige Untersuchung keines Beweises, und das wird ja auch nur von Wenigen bezweifelt. Nun aber soll Marcus nach Weiss die Sprüche ebenfalls aus der apostolischen Quelle haben. Sieht man jedoch näher zu, so muss man gestehen, dass Marcus dann mit den Sprüchen recht frei verfahren wäre. Er hätte eigentlich nur einige Wendungen aus der Quelle stehen lassen und im Uebrigen die Sprüche ganz umgestaltet. Nach dem Druck von Weiss erinnern an die Quelle die Ausdrücke V. 21 *λύχνος — ἐπὶ τὸν μόδιον τεθῆ* — *ἐπὶ τὴν λυχρίαν* und V. 22 nur *ἔστιν* und *κρυπτόν*.

Auf die etwas verschiedenen Nüancen der Bedeutung, die zwischen Matth. 5, 15 und Luc. 11, 33 zu Tage treten, gehen wir hier nicht ein, auch nicht auf die grössere Differenz hinsichtlich der Bedeutung des Spruches bei Matthäus und Lucas einerseits und Marcus andererseits, denn daraus ergibt sich für die Herleitung des Spruches kein zwingendes Motiv. Warum aber Marcus, wenn er in seiner Quelle den Spruch in der Form des Matthäus las, eine so grosse Veränderung mit demselben vorgenommen hat, ist Weiss nicht im Stande gewesen zu erklären, denn klarer oder bestimmter tritt der Gedanke auf keinen Fall bei Marcus heraus. Im Gegentheil, man versteht nicht, warum Marcus den Abschluss des Spruches *καὶ λάμπει πᾶσι τοῖς ἐν τῇ*

οἰκία weggelassen hätte, wenn er ihn gelesen hätte, denn dadurch wäre der Sinn noch deutlicher geworden.

Nicht anders verhält sich die Sache mit V. 22. Matth. 10, 26 = Luc. 12; 2 geben in ihrer fast genauen Uebereinstimmung ganz bestimmt die Fassung an, die der zweite Spruch in der Redenquelle gehabt hat; für mich ist es nicht denkbar, mit Wetzel (a. a. O. S. 164) anzunehmen, dass Jesus dies Wort zweimal geredet und wir hier zwei verschiedene, fest fixirte mündliche Ueberlieferungen zu statuiren haben. Von einer Aehnlichkeit der Fassung aber mit der Redenquelle kann bei Marcus nicht die Rede sein. Bei ihm erscheinen nicht nur die Satzglieder in der umgekehrten Ordnung, sondern die Gestaltung derselben ist auch durchaus verschieden. Weiss sagt, der zweite Evangelist habe den Spruch seinem Zweck gemäss frei umgestaltet. Er legt den Sinn des Verses sehr genau dar, und ich stimme seiner Auslegung auch bei bis auf die Auffassung des Conj. Aor. *φανερωθή*, der wohl nicht als Perf., sondern als Fut. exact., vielleicht auch wegen des Präs. *ἐστίν* als Fut. I übersetzt werden muss. Der Vers will sagen: „Es ist nicht irgend Etwas ein Verborgenes, es müsste denn der Fall eintreten, dass es einmal offenbar geworden sein wird“, oder vielmehr, um das einmal nicht ergänzen zu müssen, „wenn es nicht in der Zukunft offenbar werden wird; und nicht ist irgend Etwas versteckt geworden, wenn nicht, damit es an den Tag komme“. Da sehe ich denn nicht ein, wie bei Marcus ein anderer Sinn herauskommen soll als bei Matthäus. Die ausnahmslose Allgemeinheit der ausgesprochenen Wahrheit geht ebenso aus der Form des Matthäus, wie aus der des Marcus hervor. Ich weiss nicht, ob ich mich darin täusche, jedenfalls ist es nur eine Nüance, ich finde sogar, dass die Fassung einmal mit dem Aor. *ἐγένετο* und dann mit *ἵνα* bei Marcus den Gedanken noch etwas weniger allgemein ausdrückt als das *οὐδέν* — *ἐστίν* — *ὃ οὐκ* mit folgendem Futurum des Matthäus. Doch lassen wir das. Jedenfalls kann ich nicht zugeben, dass die ausnahmslose Gültigkeit der bereits in der Urgestalt des Spruches aus-

gedrückten Wahrheit durch die Umbildung des Marcus noch mehr hervorgehoben wird.

Weiter, wenn Marcus den Spruch aus der apostolischen Quelle entlehnt hat, so hat er ihn aus dem kleinen Spruch-complex Matth. 10, 26—33 losgelöst. Dann jedoch stehe ich wieder vor dem Räthsel, warum er nicht auch Matth. 10, 27 mit aufgenommen hat. Da wäre ja so deutlich mit directen Worten die Verpflichtung ausgesprochen gewesen, das später frei und öffentlich zu verkündigen, was Jesus jetzt als Geheimniss des Gottesreiches nur ihnen aufgeschlossen hätte.

So kann ich also die beiden Verse des Marcus nicht aus der Redenquelle herleiten, sondern es bietet sich mir die Annahme dar, dass Marcus sie aus seiner gewöhnlichen Quelle, der Erzählungsquelle hat, die die Verse schon in dieser Form und in diesem Zusammenhang bot. Diese Ansicht gewinnt nun aus dem Folgenden eine Stütze.

V. 24 b enthält den Spruch „Mit welchem Masse ihr messet, wird euch gemessen werden, und es wird euch zu-gesetzt werden.“ Die Redenquelle Matth. 7, 2 (= Luc. 6, 38) kennt denselben aber nur in der Form „Mit welchem Masse ihr messt, wird euch gemessen werden“, also ohne den Abschluss. Diesen hat nun Marcus nach der Ansicht von Weiss aus einem andern Wort der Redenquelle angefügt, das Matthäus gleichfalls in der Bergpredigt, 6, 33, bringt, Lucas an einem andern Ort, 12, 31. Dass sich dies wirklich so verhält, ist jedoch nicht wahrscheinlich. Weiss stimmt einer Bemerkung von Klostermann bei, dass nämlich das *καὶ προστεθήσεται ὑμῖν* nicht wohl eine Steigerung des *μετρηθήσεται* sein könne, denn dieser Spruch wolle gerade die Aequivalenz der Vergeltung hervorheben, und diese Pointe würde sonst abgeschwächt werden. Die Erklärung, die dann Weiss von dem Gedankeninhalte giebt, befriedigt aber nicht. Wenn man die Dinge ansieht, wie sie liegen, so ist in dem *προστεθήσεται* allerdings eine Steigerung gegenüber *μετρηθήσεται* ausgesprochen. Es ist aber nicht einleuchtend, dass Marcus aus sich selbst, nur weil ihm auch noch ein anderer Spruch der apostolischen Quelle

vorschwebte, den ursprünglichen Gedanken des Spruches verdunkelt haben sollte, welchen er gerade recht gut hätte brauchen können, sondern ich vermute, der Spruch von der Vergeltung mit gleichem Masse ist in manchen Kreisen in der Fassung, wie wir ihn bei Marcus lesen, bekannt gewesen, und in der Erzählungsquelle hat man ihn dann so, wie er überliefert war, fixirt, unbekümmert darum, ob nicht vielleicht der Abschluss desselben hier auch fehlen könnte.

Auch wenn wir uns zur Besprechung von V. 25 wenden, sehe ich mich auf die Annahme nicht einer Veränderung des Wortes durch den zweiten Evangelisten, sondern einer zweiten schon in der Quelle A zum Niederschlag gelangten Form angewiesen. Wir haben das Wort an fünf verschiedenen Stellen unserer synoptischen Evangelien. Unzweifelhaft ist für uns, dass Matth. 25, 29 = Luc. 19, 26 der Redenquelle zuzuweisen sind. Wie diese beiden Verse eine ganz ähnliche Fassung haben, so gehören ihrer Form nach auch die drei anderen Stellen zusammen, Matth. 13, 12 = Marc. 4, 25 = Luc. 8, 18, die ich aus der synoptischen Erzählungsquelle herleite. Dadurch glaube ich Weiss gegenüber entschieden im Vortheil zu sein. Denn eben in diesem Fall sehen wir, wie gezwungen die Annahme ist, dass Marcus mit dem Spruch der apostolischen Quelle frei verfahren sei. Sowohl Matthäus wie Lucas zeigen uns an beiden Stellen, wo sie denselben bringen, wie treu sie ihrer Vorlage hinsichtlich der allgemeinen Gestalt folgen. Der Sinn des Spruches an und für sich ist ja beide Male derselbe und wird durch die Fassung nicht verändert. Wozu sollten sie dann das Gefüge ändern? Wie hätte also Marcus eine Veranlassung gehabt, eine Umgestaltung vorzunehmen? Und wenn Weiss sagt (Marc. S. 156), der Spruch sei bis auf die Verwandlung der Participien in Relativsätze und wahrscheinlich auch das nachdrückliche ἀπ' αὐτοῦ am Schlusse fast wörtlich wiedergegeben, so erweckt diese Ausdrucksweise einen falschen Schein. Der ganze Aufbau des Satzes ist in beiden Quellen verschieden, und diese Verschiedenheit ist durchaus fühlbar. Dass aber der Zusatz

καὶ περισσευθήσεται Matth. 13, 12 ein Nachklang von Marc. 4, 24 *προστεθήσεται ὑμῖν* sei, ist natürlich ein Gedanke, der nur zu der Quellenansicht von Weiss passt, aber irgend eine zwingende Kraft nicht besitzt und für uns nicht brauchbar ist.

Es erübrigt noch, auf etwas Anderes hinzuweisen. Wäre Marc. 4, 21—25 nur durch die Parallele bei Lucas belegt, so könnten Zweifel entstehen, ob wirklich die Erzählungsquelle diese Verse schon in diesem Zusammenhange enthalten hätte, oder ob sie nicht erst vom zweiten Evangelisten zusammengestellt sein könnten. Wenn nun auch der Spruch Matth. 13, 12 nicht ganz am parallelen Orte steht, so lässt sich doch aus der ungefähr gleichen Stellung schliessen — Matthäus ist ja für mich von Marcus unabhängig — wenn man den ersten Evangelisten mit Marcus und Lucas zusammenhält, dass die Quelle das Wort wohl innerhalb der Parabelrede gehabt hat. Und da ausserdem der Abschluss des Parabelcapitels Matth. 13, 51 f. noch einen ähnlichen Gedanken durchblicken lässt, wie Marc. V. 21 f., so halte ich es auch von dieser Seite her für wahrscheinlich, dass die Spruchreihe Marc. V. 21—25, im Wesentlichen wenigstens, in der Erzählungsquelle schon so gestanden hat.

Einen fernerer Anhaltspunkt dafür, dass in diesem Abschnitt die Erzählungsquelle zu Grunde liegt, kann ich hier nur andeuten, da er in die später vorzunehmende Einzeluntersuchung gehört. Es giebt bei Lucas verschiedene Ausdrücke und Wendungen, die sich nicht mit Marcus, sondern mit Matthäus berühren, in denen also, wie ich erklären muss, Matthäus den Text der Quelle treuer erhalten hat und auch Lucas über Marcus hinaus denselben berücksichtigt.

Dann habe ich in diesen Jahrb. 1886 S. 463 ff. zu zeigen versucht, wie ich die Anordnung des Stoffes im Matthäusevangelium von Cap. 5—14 aus der Zusammenarbeitung der Redenquelle mit dem im Marcus hinsichtlich der Reihenfolge reiner erhaltenen synoptischen Leitfaden erkläre, und ich glaube, dass mir das ohne Schwierigkeiten gelungen ist. Ebenso legt auch Lucas nach meiner Ansicht

durchaus die Annahme näher, dass schon das Säemannsgleichniss selbst bei ihm aus der Erzählungsquelle oder Marcus genommen sein wird. Bei Marcus folgen auf einander die Erzählung, vom Kommen der Verwandten Jesu, die Gleichnissrede, die Geschichten vom Seesturm, vom Gerasener, von der Heilung der blutflüssigen Frau und der Erweckung des Töchterleins des Jair. Lucas hat dieselben Erzählungen gleichfalls eine an die andere gereiht, nur mit dem Unterschiede, dass er das Kommen der Verwandten Jesu erst nach dem Gleichniss vom Säemann und dessen Deutung berichtet und ausserdem die beiden Parabeln vom selbstwachsenden Samen und dem Senfkorn auslässt. Es scheint mir nun, wie ich schon in diesen Jahrb. 1887 S. 86 ausgesprochen habe, sehr wahrscheinlich zu sein, dass Lucas die Umstellung der Erzählung von seinen Verwandten in wohlüberlegter Absicht vorgenommen habe. Er will den im Säemannsgleichniss und seiner Auslegung dargethanen Gedanken, dass es zur Gewinnung der Theilhaberschaft am Gottesreiche nöthig sei, das Wort Gottes in einem reinen und guten Herzen aufzunehmen und im Leben durch alle Hindernisse und Anfechtungen hindurch es zu bewahren und danach zu thun, deutlich zum Ausdruck bringen und ihm eine nachdrückliche praktische Anwendung geben, was er allerdings mit geringen Mitteln erreicht hat. Daher kann ich die Ansicht, dass er bis zu 8, 8 der apostolischen Quelle folge und sich nun erst zu Marcus hinüberwende, nicht theilen, sondern nehme an, dass er schon 8, 3 die Redenquelle verlässt und dann im ganzen achten Capitel seiner andern Quelle, dem Marcus oder dessen Vorlage, sich anschliesst.

Wir verlassen vorläufig das Säemannsgleichniss, um an die Untersuchung zu gehen, woher Marcus die beiden andern Gleichnisse hat, die er ausser der Parabel vom Säemann erzählt. Und betrachten wir zunächst das Gleichniss vom selbstwachsenden Samen, so ist es in erster Linie nöthig, die Frage zu erledigen, was dasselbe eigentlich sagen wolle. Ich weise es dabei von der Hand, zur Erforschung des Sinnes auf andere Gleichnisse zurückzugreifen, die bei

unserm Evangelisten in der Nähe stehen oder bei einem anderen Evangelisten an der unserem Gleichniss parallelen Stelle. Jedes Gleichniss will aus sich selbst verstanden sein. Von einem Gleichniss aber auf das andere hinsichtlich des Gedankengehaltes zu schliessen, noch dazu wo nicht einmal feststeht, woher der zweite Evangelist die beiden kleinen Gleichnisse hat, kann leicht auf Irrwege führen.

Das Gleichniss ist dieses: „Das Reich Gottes bietet einen ähnlichen Vorgang, als wie er statthat, wenn ein Mann den Samen auf das Land geworfen hat, dann Nachts schläft, Tags wach ist und wenn man weiter annimmt, dass der Same dann keimt und gross wird, wie es der Landmann selbst nicht weiss. Von selbst trägt die Erde Frucht, zuerst den Halm, dann die Aehre, dann siehe, ist volles Getreide in der Aehre. So wie es aber die Frucht gestattet haben wird, sendet er sofort die Sichel, denn die Ernte ist da.“

Unser Gleichniss stellt also ein Gesetz, welches im Gottesreiche Geltung hat, in Parallele zu einer im Berufe des Landmanns zu beobachtenden Erfahrung. Der Landmann streut das Getreide auf den Acker, thut aber dann lange nichts an dem so besäten Felde, sondern geht seinen gewohnten Lebensbeschäftigungen nach, und, wie es der Wechsel der Zeiten mit sich bringt, schläft er die Nacht und ist am Tage auf. Der Same aber keimt und dehnt sich, wie es der Landmann selbst nicht weiss. Diese letzten Worte wollen nicht sagen: „ohne dass der Landmann etwas davon merkt“ (Klöpper, Jahrb. f. deutsche Theol. 1864 S. 142 nach De Wette und Bleek), sondern wie Meyer, Weiss und Göbel (Theol. Stud. und Krit. 1878 S. 568 f.) richtig erklären: „so dass der Landmann von dem Wie, von der Art und Weise des Wachsens keine Kenntniss hat“ oder „so dass er selbst, der Mensch, der den Samen doch gesät hat, nicht einmal weiss, wie es mit diesem Sprossen und Längerwerden des Samens zugeht.“

Es ist unverkennbar, wie in dem Gleichniss auf die Worte *ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός* ein gewisser Ton gelegt ist. Dies haben auch Weiss und Göbel (a. a. O. S. 569) wohl er-

kannt; nur besteht eine Verschiedenheit zwischen ihrer Auffassung. Weiss sieht hier eine Gegenüberstellung dessen, was der Mensch thut und dessen, was der Same seinerseits ganz von selbst thut, und so sind ihm die hervorgehobenen Begriffe *ἄνθρωπος* und *ὁ σπόρος*. Göbel leugnet, dass man auf *ὁ σπόρος* hier Nachdruck legen dürfe; nach ihm ist der ausgesprochene Gedanke nur der, dass das Sprossen und Wachsen des Samens sich auf eine Art und Weise vollzieht, von welcher der Säemann selbst keine Kenntniss hat, und somit dies Sprossen und Wachsen des von ihm selbst Gesäeten ganz ausserhalb seiner Wirkungssphäre liegt, da er nicht einmal um das Wie des Vorgangs weiss, geschweige denn, dass es seine Sache wäre, ihn zu bewirken. Zur Verstärkung seiner Ansicht führt Göbel noch zwei Momente vor: der Einschnitt, welcher mit V. 28 in den Satzbau gemacht sei, zeige, dass erst hier die Schilderung umbiege zu der Aussage, durch welchen Factor die Entwicklung des Samens, die so ganz ausserhalb der Wirkungssphäre des Säemanns liege, zu Stande komme, und ebenso sei die Unverbundenheit von V. 28 mit dem Vorangegangenen ein neuer Beweis, dass derselbe keineswegs nur eine Begründung oder eine ausführende Erläuterung von Solchem sei, was schon implicite V. 27 gesagt würde, sondern dass er eine neue selbständige Aussage bringe. Indessen muss ich mich in dieser Frage vielmehr auf die Seite von Weiss stellen, ich finde, dass Göbel den Sinn zu eng fasst. Der Säemann ist V. 27b nicht mehr das regierende Subject, sondern es ist thatsächlich erzählt, was, während der Säemann schläft und wach ist, der Same nun seinerseits thut. Göbel hat wohl allerdings recht, in der Weiss'schen Auslegung auf die Worte „ganz von selbst“ Nachdruck zu legen, aber der Gedanke schlummert nach meiner Ansicht wirklich in den Worten des Marcus. Er selbst, der Säemann, der doch den Samen ausgestreut hatte, weiss nicht, wie es mit dem Wachsthum der Saat zugeht. Die dem Samen innewohnende geheimnissvolle Kraft, oder sagen wir mit dem Gleichniss, der Same ist es, der aus sich selbst

heraus keimt und sprosst, ohne dass der Landmann etwas daran thut.

Mit dieser Auffassung von V. 27 hängt für mich eine weitere Abweichung von der von Göbel vertretenen Ansicht zusammen. Nach Meyer hatte Weiss auf die Differenz zwischen V. 27 und 28 hingewiesen, dass zuerst gesagt war, wie der Same keime und an Länge zunehme, darauf aber fortgefahren werde, dass von selbst die Erde Frucht trage, und Weiss hatte es auffallend gefunden, dass der vermittelnde Gedanke, wie die Erde die Triebkraft des Samens bedinge, auf den sie wirke, nicht dastehe. Dem gegenüber macht Göbel geltend, dass der Same ohne Erde ebensowenig Triebkraft habe, wie die Erde ohne Samen; und ebensogut wie es von dem Samen würde gesagt werden können, dass er selbstthätig Frucht bringe, während er es doch nicht könne ohne die Erde, in die er gesät werde, ebensogut könne von der Erde unter der Voraussetzung, dass sie besät sei, das Gleiche gesagt werden, wozu noch komme, dass das Besätsein V. 26 ausdrücklich erwähnt sei. Wenn nun aber hier nicht das Erstere, sondern das Letztere ausgesagt sei, so müsse man im Auge behalten, dass in diesem Gleichniss im Gegensatz zu der Unthätigkeit des Menschen nicht die Selbstthätigkeit des Samens, sondern die der Erde hervorgehoben sei. Aber auch hier verfällt nach meiner Ansicht Göbel in einen Irrthum. So gewiss V. 28 von einer Selbstthätigkeit der Erde geredet ist, so gewiss ist anzuerkennen, dass bis zu V. 28 von der Triebkraft der Erde noch nicht die Rede gewesen ist, sondern V. 27 dem Samen die Entwicklungskraft zugeschrieben wird; und das ist eine Differenz, mag auch die Richtigkeit der Ueberlegung, dass die Erde ohne Samen ebensowenig Triebkraft besitze, wie der Same ohne Erde, unzweifelhaft sein.

Mit nachdrücklicher Betonung, indem der Satz unverbunden an den vorhergehenden angeschlossen und das *ἀνθρώπου* an die Spitze gestellt ist, erzählt uns V. 28 zuerst von der Selbstthätigkeit der Erde in der Entwicklung der Saat und schildert dann die einzelnen Stadien des Wachstums derselben. Der Ansicht von Weiss zufolge sollen

diese Worte das Gesetz der Allmählichkeit hervorheben, nach welchem die Erde in ihrer Selbstthätigkeit Frucht trage, da zuerst der grüne Halm emporsprosse, dann sich die Aehre entfalte und zuletzt erst die vollreife Weizenfrucht hervorgebracht werde, ja Weiss sucht in dieser Hervorhebung der Allmählichkeit der Entwicklung der Saat die eigentliche Pointe des Gleichnisses. Dass dies wohl kaum richtig sein kann, werden wir bald finden. Aber sicher verfolgt Weiss einen Gedanken, der brauchbar wird, wenn man mit demselben das verbindet, was Göbel im Gegensatz zu Weiss ausführt. Ich bin nicht der Ansicht, dass die dreifache Stufenfolge der Entwicklung des Samens, in dem Sinne von Weiss aufgefasst, geradezu eine einlenkende Wiederabschwächung der der Erde mit solchem Nachdruck zugeschriebenen Selbstthätigkeit bedeuten würde; die Einführung der Entwicklungsstadien durch *πρῶτον — εἶτεν — εἶτεν* ist für mich ein Fingerzeig, dass die Aufeinanderfolge allerdings als eine allmähliche, sich im Laufe der Zeit entwickelnde gedacht ist. Aber Göbel erklärt ganz richtig den Sinn, wenn wir nur den Begriff der Allmählichkeit hinzusetzen. Die Worte sagen, dass eine Entwicklungsstufe der Saat nach der andern, zuerst das Gras, dann die Aehren, bis hin zu der Vollendungsstufe des vollen Weizens nach dem ganz allmählichen Entwicklungsgange, der sich in der Natur beobachten lässt, selbstthätig von der Erde hervorgebracht werde, dass also der ganze Wachstumsprocess der Saat nach Anfang, Mitte und Ende in seiner gesammten allmählichen Dauer das ununterbrochene selbst-eigene Werk der Erde sei.

Das Gleichniss schliesst nun mit dem Ausblick auf die Zeit der Ernte. Jetzt erst tritt wieder die Thätigkeit des Säemanns ein, wenn es sich darum handelt, das Getreide einzuernten. Für den Sinn des Verses ist es nicht von besonderem Belang, wie man das umstrittene *παράδοι* fasst. Ich für meine Person möchte mich auch vielmehr der von Meyer, Bleek und Weiss vertretenen Erklärung anschliessen und es durch „gestatten, erlauben“ übersetzen. Die Gründe, die Göbel dagegen anführt, sind zu subtil, um Stand zu halten.

Welches ist nun, wenn wir auf die gesammte Parabel einen Rückblick werfen, der Gedanke, der uns vorgeführt werden soll? Ich habe schon angedeutet, dass ich mit Weiss nicht einverstanden bin, wenn er in dem Gedanken der Allmählichkeit die eigentliche Pointe findet. Er erklärt die Parabel folgendermassen (Marc. S. 159): „Wie sich der einmal gesäete Same ohne menschliches Zuthun entwickelt, aber nur stufenweise oder allmählich zur Ernte heranreift, so entwickelt sich das einmal begründete Gottesreich von selbst weiter, reift aber auch nur in allmählicher Entwicklung seiner Vollendung entgegen.“ Aber ich glaube, damit erschöpft Weiss den Gedankengehalt des Gleichnisses nicht. Die Persönlichkeit und das Verhalten des Landmannes gegenüber der Selbstentwicklung des Samens sind nach meiner Ansicht für die Erklärung durchaus im Auge zu behalten. Es ist uns von einem Landmann erzählt, der zunächst nichts weiter thut, als dass er den Samen auf den Acker streut. Zwar ist es ihm nicht gleichgültig, was mit seinem Saatsfeld weiter geschieht, nein, er verfolgt die Entwicklung der Saat, denn er bemerkt das Keimen und Grösserwerden derselben, nur weiss er nicht, wie es damit zugeht. Er greift nicht in den Entwicklungsgang derselben ein, aus keinem andern Grund, als weil jedes Eingreifen ausser seiner Wirkungssphäre liegt und auch ganz unnöthig wäre. Denn der Same, die Saat entwickelt sich ja ganz von selbst, die Erde treibt den grünen Halm, setzt die Aehren an, und wenn uns dann sehr anschaulich schildernd erzählt wird, gewissermassen in einem Ausruf staunender Freude „voller Weizen in der Achre“, so ist der verborgene Gedanke doch wohl auch der, dass der Landmann in diese freudige Verwunderung ausbricht. V. 29 ist es auch nicht direct angegeben, dass er, der Landmann es ist, welcher die Sichel sendet, vielleicht nur aus dem Grunde, weil er stillschweigend die Entwicklung des Saatsfeldes beobachtend gedacht ist. Zuletzt zeigt das εἰδύς V. 29, dass er sehr sorgsam Acht gehabt hat und sowie die Frucht reif ist, sowie sich ihm die Gelegenheit zum Eingreifen wieder bietet, mit seiner Thätigkeit auch wieder einsetzt.

Ausserdem geht Weiss von der Voraussetzung aus, dass in unserm Gleichniss von der Entwicklung des Christenthums überhaupt die Rede sei, dass ausgesprochen werden solle, das Wachsthum der Saat sei ähnlich der Art, wie das Gottesreich sich auf Erden entwickele. Ich halte aber diesen Gedanken für unrichtig. Es ist in der Parabel nicht an ein Wachsthum in die Breite, an eine Ausdehnung des Gottesreiches in weite Kreise hinaus gedacht, sondern es wird nur geschildert, wie der Same, wenn er auf das Land geworfen ist, sich entwickelt, und das heisst, es soll uns gezeigt werden, wie sich das Evangelium in den Herzen der Menschen entfaltet.

Diese beiden Gesichtspunkte, die wir gegen Weiss geltend gemacht haben, müssen wir auch im Auge behalten bei der Besprechung der Deutung, die Klöpfer (a. a. O. S. 144 ff.) von unserm Gleichniss gegeben hat. Klöpfer fragt sich, wer wohl mit dem säenden Menschen V. 26 gemeint sein könne und findet, dass, wie in dem dem unsrigen jedenfalls verwandten Gleichniss Matth. 13, 24—30 der *ἄνθρωπος σπείρων τὸ καλὸν σπέρμα* auf den Menschensohn gedeutet werde, wir auch hier gar keine Veranlassung haben, an Jemand anders zu denken, als an Jesus den Messias, und dies um so weniger, als sich nur von ihm passend sagen lasse, dass er bei Beginn der Ernte die Sichel schicke. Dann sei der Sinn der, dass Jesus, nachdem er die Saat der frohen Botschaft vom Reich ausgestreut habe, vor der Hand jenes dem eignen Wachsthum überlassen, nicht vor dem Ablauf gewisser Entwicklungsstadien in die naturgemäss vor sich gehende allmähliche Fruchtbildung eingreifen wolle, sondern erst dann, wenn der Moment herbeigekommen sei, wo dieselbe ihre Vollendung erreicht habe.

In der That muss zugegeben werden, dass, wenn man an das Gleichniss herantritt, der erste Eindruck stets der sein wird, dass unter dem Säemann Jesus zu verstehen sei. Auch Göbel zweifelt gar nicht daran, dass, was vom Säemann im Gleichniss erzählt ist, im Gottesreiche von Jesus gelten solle. Und doch ist diese Auffassung eine irrige.

Ich gestehe willig zu, dass das Säen des Samens sehr passend von Jesus ausgesagt werden könne und dass das Einern der reifen Frucht auf Niemand besser zu beziehen ist als auf den Messias, der seine Anhänger in sein Reich sammelt. Aber betrachten wir nur einmal einige andere Punkte genauer.

Meine Ansicht, die ich eben zum Theil schon auseinander gesetzt habe, ist die, dass der Säemann des Gleichnisses nur an den zwei Punkten des Anfangs und des Endes eingreift, weil sie die einzigen sind, bei denen überhaupt seine Thätigkeit möglich ist. In der ganzen Zwischenzeit, während des ganzen Entwicklungsganges, ist die Saat der Möglichkeit seiner Einwirkung durchaus entzogen, er hat keine Mittel, helfend und fördernd an derselben zu arbeiten. Das Einzige, was er thun kann und was er wirklich thut, ist dies, dass er mit Aufmerksamkeit und Spannung das Wachsthum seiner Saat verfolgt und den Zeitpunkt abwartet, wo er wieder mit seiner Thätigkeit eintreten kann. Er sieht mit freudigem Staunen — es ist das also eine That sache, auf die er von vornherein nicht unbedingt rechnen konnte — dass sich die Saat so günstig entfaltet, ja es ist sogar direct ausgesprochen, dass er gar keine Kenntniss von der Art hat, wie überhaupt die Saat heranwächst.

Dies Alles und besonders das Letztere kann nicht von Jesus ausgesagt werden, und es hat ebensowenig Klöpper wie Göbel gelingen können, die hervortretenden Bedenken zu beseitigen. Der Ausweg, den Göbel sucht, ist zwar sehr geschickt ausgedacht; er sagt: „Gleichwie der Process der Saatentwicklung seiner Natur nach jeder Einwirkung des Säemanns so sehr entzogen ist, dass er nicht einmal weiss um das Wie dieses Processes, so ist auch der Process der fortschreitenden Entfaltung des mit dem Worte Gottes in die Menschenherzen gepflanzten Lebensprincipes seiner innerlichen Natur nach jeder Einwirkung von aussen her, also auch der Einwirkung Jesu, sofern sie eine menschlich vermittelte ist, entzogen“ (S. 577). Aber das Nichtwissen des Säemanns um die Art und Weise, wie der Same wächst, was Göbel dabei ausser Acht lässt, muss

doch mit selbst in die Vergleichung gezogen werden und der dogmatische Einwand, der sich aufdrängen muss, dass der zum Himmel erhöhte Jesus doch den Fortgang seines Werkes überwacht und segnend und fördernd auf dasselbe einwirkt, ist wirklich zutreffend. Die Behauptung Göbel's, dass es sich hier nur um eine Abgrenzung der Aufgabe handle, welche Jesus innerhalb seines geschichtlich menschlichen Auftretens an den für sein Wort empfänglichen Hörern zu erfüllen habe, ist ein Postulat, das zwar bei seiner Auslegung des Gleichnisses Berücksichtigung verdient, aber mit der Nichtannahme des Gedankens, den er in der Parabel ausgesprochen findet, hinfällt.

Klöpper hat sich auf andere Weise zu helfen gesucht. Auch er fühlt, dass seine Erklärung nicht derjenigen Seite der Lehre Jesu Genüge zu thun scheint, nach welcher der Messias selbst mit seiner segenspendenden Fürsorge auf seine Schöpfung zu wirken nimmer ablässt. Aber da erwidert er, es sei eine charakteristische Eigenthümlichkeit der parabolischen Lehrweise Jesu, dass sie in jedem Gleichnisse für gewöhnlich nur ein hervorstechendes Moment aus dem Wesen des Gottesreiches ans Licht treten lasse, woneben bei der starken Betonung gerade dieses einen, anderen an sich ebenso berechtigten und eine nothwendige Ergänzung bildenden Momenten eine ausdrückliche Erwähnung nicht zu Theil werde, obgleich sie der Parabel-lehrer bei geeigneter Veranlassung ebenfalls zur Geltung bringe. Indessen, wenn es auch ganz richtig ist, dass in jedem Gleichniss meist ein Moment hauptsächlich betont wird, neben dem die anderen Seiten unberücksichtigt bleiben, so liegt doch hier die Sache anders, da das Verhalten des Säemanns den sonstigen Schilderungen und den That-sachen der Wirksamkeit Jesu an seinem Reiche direct widerspricht. Eine Deutung, die den Evangelisten sagen lässt, dass auch Jesus der Auferstandene keine Vorstellung davon habe, wie sich sein Evangelium auf Erden entfalte, ist eine falsche. Gegen Klöpper spricht auch noch dies, dass seine Erklärung eine Ausdehnung des Reiches Gottes

in die Breite hier ins Auge gefasst sein lässt, was nach unserer Darlegung nicht im Gleichniss liegt.

Ebenfalls unannehmbar erscheint mir die Deutung Göbel's. Den einheitlichen Gedanken sieht dieser Gelehrte darin, dass nach dem Säen Sache des Säemanns nur noch das Ernten sei. Was aber in der Mitte liege zwischen dem Säen des Samens und dem Ernten der Frucht, nämlich den Samen zu entfalten und durch alle Stufen des Wachstums hindurch bis zur reifen Frucht zu entwickeln, das sei Sache des Bodens, dem er anvertraut sei. Behufs Beantwortung der Frage aber, welches *Mysterium* des Gottesreiches in der Schilderung dieser Seite des Wachstumsprocesses der Saat zur Darstellung komme, bleibt er nicht bei unserm Gleichniss stehen, sondern findet einen Wegweiser in der Bedeutung, die das erste Gleichniss der Volksrede vom vielerlei Acker hat. Wie dies erste sage, dass der Erfolg der reichsgründenden Thätigkeit Jesu seiner Natur nach abhängig sei von der Herzensbeschaffenheit Derer, an welche die Verkündigung ergehe, so knüpfe dies zweite Gleichniss an das erste an, indem es den Gedanken beleuchte, wie nun, die gute Beschaffenheit des Bodens vorausgesetzt, der vom Säemann ausgestreute Same bis zur Frucht hin entwickelt werde. Nämlich auch da, wo das Werk der Reichsverwirklichung nicht durch arge Herzensbeschaffenheit von vornherein behindert sei, sondern das neue Lebensprincip in die gläubigen Hörer des Wortes eingepflanzt sei, dürfe man die Fortsetzung und Durchführung des von Jesus grundlegend begonnenen Werkes nicht von einer von ihm ausgehenden messianischen Machtübung gewärtigen, sondern dieselbe sei der Natur der Sache nach Aufgabe der selbsteignen Thätigkeit Derer, in welchen das Gottesreich seinen Anfang genommen habe.

Ich kann jedoch nicht finden, dass ein solch enger Zusammenhang zwischen dem Gleichniss von vielerlei Acker und dem Gleichniss vom selbstwachsenden Samen bestehe; es ist schon gesagt worden, wie die Thätigkeit des Landmannes in unserm, dem Marcus eigenthümlichen Gleichniss Züge enthält, die eine Beziehung auf Jesus unmöglich

machen. In unserm Gleichniss ist auch, wie mir scheint, den gläubigen Hörern des Wortes nicht eine Pflicht aufgegeben, von deren Erfüllung ihre Vollendung für das Gottesreich abhängt; es ist den Jüngern Jesu nicht die Weisung ertheilt, „dass sie selbst, gleich der selbstthätig fruchtbringenden Erde den durch sein Wort in ihnen gewirkten neuen Lebensanfang durch eigne sittliche Arbeit werden zu entfalten haben, und zwar nicht so, dass sie auf halbem Weg stehen bleiben könnten, sondern durch alle Stufen inneren Wachstums hindurch bis zu einer dem heiligen Gotteswillen allseitig entsprechenden und somit für das Gottesreich der zukünftigen Welt gereiften Ausgestaltung ihres gesammten innern und äussern Lebens“ (Göbel S. 578). Nein, es ist ein Gesetz ausgesprochen, welches im Gottesreiche Geltung hat, welches sich mit der Sicherheit eines jeden Gesetzes vollzieht. So sicher sich der Same ohne fremdes Eingreifen entwickelt und zur Frucht heranreift, so sicher soll auch die Verkündigung des Evangeliums Jesu vermöge der in dem Evangelium liegenden Kraft in den Herzen der Menschen, die es gehört haben, sich selbst entfalten. Der Erde ist auch die Triebkraft nur V. 28 zugeschrieben; sowohl V. 27 wie V. 29 ist es aber statt des besäten und selbst treibenden Ackerlandes vielmehr der ohne Hülfe des Landmannes wachsende Same und die reife Frucht, auf die das Gleichniss hinaus will. Göbel muss ja selbst zugeben (S. 579), dass die Jünger Jesu, welche als Hörer des Wortes bisher in dem Gleichnisse unter dem Bilde des besäten Ackerlandes vorgestellt seien, hier am Schlusse zugleich als das Gegenbild des lebendigen, hier des gereiften und eingeerntet werdenden Saatgewächses zu stehen kommen. Und das ist nicht ein unwillkürlicher Wechsel der bildlichen Vorstellung, über den man leicht hinweggehen könnte, sondern zusammengehalten mit der V. 27 vom Samen selbst ausgesagten Thätigkeit ist dies ein wesentliches Moment gegen die Auffassung Göbel's von unserm Gleichniss.

Ich bin nun bei dem Punkte angekommen, meine eigne Ansicht über die Parabel auszusprechen. Wie ich es schon

hervorhob, sind für die Deutung die zwei Gesichtspunkte massgebend, einmal das Verhalten des Landmanns der Saat gegenüber und dann die Entwicklung der Saat ohne fremdes Eingreifen. Jesus kann nicht unter dem Landmann verstanden werden; dann haben wir also wahrscheinlich an die Verkündiger des Evangeliums zu denken, und das Gleichniss giebt denselben dann eine Richtschnur, wie sie sich bei ihrem Werk der Ausbreitung der Botschaft vom Gottesreiche zu verhalten haben. Es zeigt daher das Gleichniss, dass für die Boten des Reiches sich die Thätigkeit nur darauf beschränkt, das Evangelium zu verkündigen, dass dann aber ihre Wirksamkeit zunächst ein Ende erreicht hat. Einen weiteren Einfluss auf die Herzen Derer, die die Predigt gehört haben, besitzen sie nicht. Das braucht sie aber nicht zu bekümmern, Jesu Evangelium trägt eine so lebendige Kraft in sich, dass seine Entfaltung ganz von selbst erfolgt, unabweislich, durch den ganzen Verlauf der Entwicklung, bis es das Herz des Menschen vollständig erfüllt. Der Bote des Gottesreiches aber, der diesen langsamen, jedoch sicheren Process beobachtet, muss sich freuen, wie herrlich die Entfaltung des Wortes fortschreitet. Er hat nur seine Aufmerksamkeit darauf zu richten, wie die innere Ausgestaltung im Menschenherzen vorwärts schreitet und den Zeitpunkt abzuwarten, bis der Mensch reif ist, von ihm aufgenommen zu werden als Glied des Gottesreiches.

Aus dieser Erklärung folgt aber auch auf der andern Seite, dass der Mensch, der einmal das Evangelium gehört hat, nicht mehr die Macht besitzt, sich abzuwenden und nicht Theilhaber des Reiches zu werden, sondern dass er dann der Wirksamkeit des Wortes, bis das Evangelium von seinem Herzen ganz Besitz genommen hat, unterworfen ist. So liegt ein tiefer Optimismus in dem Gleichniss, es ist nur die positive Seite berücksichtigt, die unabweislich und selbstthätig wirkende Kraft des Wortes, welcher der Mensch ohnmächtig gegenübersteht. Ganz zur Seite fällt der Gedanke, der im Säemannsgleichniss hervorgehoben war, dass es nur ein Theil der Hörenden ist, die Glieder des Reiches

werden, denn die Grundvoraussetzung ist doch die, dass Diejenigen, in deren Herzen das Evangelium dringt, auch gerettet werden.

Bei meiner Auffassung tritt auch die Schwierigkeit zurück, auf die Meyer und Weiss aufmerksam gemacht haben und die Göbel nicht würdigte. Wenn es auch V. 27 und 29 die sich entwickelnde Saat ist, auf welche das Gleichniss den Nachdruck legt, während V. 28 vielmehr der Erde die Triebkraft zugeschrieben wird, so fällt doch Beides insofern zusammen, als der Same des Evangeliums eben in den Herzen der Menschen keimt und sprosst und so auf der einen Seite zwar das Gottesreich sich in den Herzen der Menschen entfaltet, auf der andern Seite aber auch das Menschenherz, wenn es so besät ist, in sich und aus sich heraus die Frucht bringt.

Wir sehen somit, wie das Gleichniss sich vollständig aus sich selbst heraus erklären lässt und einen ganz eigenartigen Gedanken veranschaulicht. Schon dadurch wird es unwahrscheinlich, dass Weiss recht haben sollte (wie auch Holsten, die synopt. Evangelien S. 32. 190), wenn er, einen Gedanken von Strauss (in Hilgenfeld's Zeitschr. VI S. 209 ff.) aufnehmend, unser Gleichniss als eine durch den zweiten Evangelisten vorgenommene Bearbeitung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen ansieht. Und in der That hat diese Ansicht keine Berechtigung (vgl. auch Göbel, S. 581). Weiss stellt zwar (Jahrb. f. deutsche Theol. 1864 S. 91—93) eine nicht unbeträchtliche Summe von Uebereinstimmungen zwischen beiden Gleichnissen zusammen. Indessen von vornherein muss nach meiner Meinung zugestanden werden, dass Jesus zur Beleuchtung oder Darlegung von Lehren, die das Gottesreich betreffen, in verschiedenem Sinne mehrfach Bilder vom Säen des Samens hat entlehnen können, dass also aus einer Aehnlichkeit des Bildes zweier solcher Gleichnisse an und für sich noch nicht folgt, dass erst ein Evangelist das eine Gleichniss aus dem andern werde geformt haben. Wird überhaupt das Bild nicht nur einmal angewendet, so darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn wir bei zweien solcher Gleichnisse

lesen, dass ein Mann Samen auf den Acker streut, dass der Same sprosst, dass vom Fruchtttragen und vom Einerntem gesprochen wird. Auch im Gleichniss vom Säemann werden ja von diesen Momenten die drei ersten erwähnt. Ob das Schlafen des Mannes im Gleichniss vom Unkraut ein echter Zug ist, kann bezweifelt werden. Nehmen wir aber auch an, es sei nicht erst spätere Eintragung, so besteht gewiss nicht viel Aehnlichkeit zwischen den Gedanken, dass das eine Mal, während der Landmann schläft, sein Feind kommt und Unkraut unter den guten Samen sät und dass das andere Mal die Erwähnung des Schlafens neben dem Wachen sagen soll, der Mensch lebt weiter wie vorher, ohne eine Thätigkeit an der Saat auf seinem Acker auszuüben, die ja von selbst wächst. Die Worte *ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός* drücken ferner die Unfähigkeit des Landmannes aus, sich eine Vorstellung von der Art des Wachsthum's der Saat zu machen, die Frage der Knechte bei Matthäus geht darauf, wie es komme, dass neben dem guten Samen, den der Landmann gesät hatte, auch Unkraut aufgegangen sei, hat also auch eine andere Bedeutung. Die drei Entwicklungsstufen des *χόρτος* — *στάχυν* — *σῖτος* aber lassen sich im Matthäus nur bei sehr gekünstelter Erklärung wiederfinden. Wer mir ferner in der soeben dargelegten Auffassung des Gleichnisses vom selbstwachsenden Samen folgt, muss einsehen, dass das, was Weiss aus der Erwähnung der selbständigen Triebkraft der Erde in dem Gleichniss des Marcus schliesst, für mich nicht in Betracht kommen kann. Ich sehe ja nicht in der Allmählichkeit des Wachsthum's, sondern in der selbständigen, von aussen unbeeinflussten Entwicklung des Samens den Grundgedanken des Gleichnisses, so dass eine nur einigermaßen erwähnenswerthe inhaltliche Verwandtschaft der Parabel vom Unkraut und der vom selbstwachsenden Samen nicht besteht, also der Grund hinfällt, aus dem Weiss die Bearbeitung des Gleichnisses der Quelle durch Marcus erklärt. Auf die Kraft, welche das Unkraut hat wachsen lassen, scheint in der Urgestalt des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen nicht reflectirt gewesen zu sein. Es ist wohl das Wahrscheinlichste, dass es da nicht viel

anders geheissen hat, wie V. 26 noch jetzt lautet. Es kommt dem Sinn der Parabel nach nicht darauf an, woher das Unkraut stammt, sondern auf der häufig zu beobachtenden Thatsache, dass mit dem guten Getreide zugleich Unkraut aufwächst, dass sich also das Schlechte neben dem Guten und zugleich mit ihm entfaltet, baut sich der Gedanke des Gleichnisses auf.

Also der von Weiss eingeschlagene Weg führt zu keinem befriedigenden Ergebniss. Das Gleichniss ist nicht aus der durch die Redenquelle vermittelten Parabel vom Unkraut durch den zweiten Evangelisten gebildet worden, sondern wir haben es als ein selbständiges zu betrachten. Ich habe nun den Eindruck, dass es in der jetzigen Form einen Gedanken darstellt, der nicht auf die älteste Zeit der Verkündigung des Evangeliums hindeutet, sondern auf schon sicheren und festgegründeten Verhältnissen fusst und auf eine Zeit hinweist, in der das Christenthum anfang, allen Hindernissen zum Trotz die Herzen Vieler zu gewinnen, und zwar wohl schwerlich im jüdischen Lande, sondern in heidnischen Kreisen. Die Anfänge des Christenthums zur Zeit Jesu und zur Zeit der ältesten Verkündigung der Apostel sind schwierige gewesen. Jesus hat seinen Jüngern ihr Amt nicht als ein leichtes hingestellt, wie es nach unserm Gleichnisse zu sein scheint, er hat sie bei verschiedenen Anlässen darauf hingewiesen, dass ihr Beruf ein harter, entsagungsvoller sei, der ihnen auch Verfolgung und Verwerfung eintragen werde. So sagt er ihnen in der Aussendungsrede, dass sie nicht überall mit ihrer Verkündigung willige Aufnahme finden würden, er deutet ihnen im Gleichniss vom verlorenen Schaf und Groschen an, dass man suchen müsse und keine Arbeit scheuen dürfe, um seine Pflicht als treuer Diener des Reiches zu erfüllen, und er selbst hat ja immer und immer wieder das Volk gelehrt, hat nie nachgelassen in seinem Streben, wenigstens einen Theil des Volkes zu seiner Lehre heranzuziehen (Matth. 23, 37). Es spiegeln sich also nicht gerade Anschauungen der Erzählungsquelle in dieser Parabel. Ausserdem liegen auch in einigen Zügen Schwierigkeiten, wie in

der Differenz zwischen der Triebkraft des Samens und der Erde V. 27 und 28 und darin, dass das Einern der reifen Frucht nicht von Jesus ausgesagt sein kann, wenn unsere Deutung richtig ist. Ich bezweifle in Folge dessen, dass Jesus das Gleichniss so gesprochen habe, wie es Marcus erzählt, halte mich aber nicht für fähig zu beurtheilen, ob überhaupt und wie weit ein echter Kern zu Grunde liege und in wie weit Umgestaltungen mit demselben vorgenommen sein mögen.

An das Gleichniss vom selbstwachsenden Samen schliesst sich bei Marcus das vom Senfkorn an, dessen Sinn klar ist und daher jetzt für uns keiner besonderen Besprechung bedarf. Matthäus hat dies Letztere gleichfalls in der Parabelrede, aber in Verbindung mit der Parabel vom Sauerteig. Wie bei Matthäus, stehen auch bei Lucas diese beiden Gleichnisse zusammen, aber nicht im achten Capitel, sondern an einer andern Stelle seines Evangeliums, im dreizehnten Capitel, wo sie sich an die Sabbathheilung nur locker anschliessen. Beim dritten Evangelisten folgt aus ihrer Zugehörigkeit zu der grossen Einschaltung, dass sie jedenfalls aus der Redenquelle entnommen sind, also hat sie auch Matthäus eben daher. Woher aber stammt bei Marcus das Gleichniss vom Senfkorn?

Vor allen Dingen kann ich nicht zugeben, dass Lucas das Gleichniss in der ursprünglichsten Form erhalten habe. Schon die Eingangsworte Luc. 13, 18 sind nicht der Quelle zuzuweisen. Die Wendung ist ähnlich wie 7, 31 = Matth. 11, 16, wo Lucas mit den Worten καὶ τὶν εἶναι ὅμοιοι das folgende ὅμοιοι εἶναι vorbereitet und wo er τοὺς ἀνθρώπους ebenso einsetzt wie 11, 31 = Matth. 12, 42 τῶν ἀνθρώπων. Hat er also 7, 31 erst die zweigliederige Einleitung geschaffen, so kann er hier die ähnliche ebensogut geformt haben, um so mehr, als er auch bei Marcus das Gleichniss in ähnlicher Weise eingeführt gelesen hatte (vgl. Wendt, Die Lehre Jesu I S. 130). Das Gleichniss selbst ist bei Lucas kürzer. Matthäus sowohl wie Marcus haben über ihn hinaus die Angabe, dass das Senfkorn kleiner sei als alle Samen, dann aber grösser sei oder werde als die

Küchengewächse. Gerade aber in dem Gegensatz, dass ein so kleiner Same sich zu einer so grossen Pflanze entwickle, liegt die Pointe des Gleichnisses, und ein Text, der das nicht deutlich ausdrückt oder verwischt, kann nicht der ursprüngliche sein. Lucas hat das Gleichniss der Form nach glatter gestaltet, insofern, als er die Erzählung rein durchgeführt, deshalb aber auch die Schilderung weggelassen hat, wohingegen Matthäus die echte Form der Quelle beibehalten hat, indem er, um den Gedanken des Gleichnisses voll zum Ausdruck zu bringen, sich nicht scheut, von einer Erzählung in eine Schilderung zu fallen. Bei Lucas schimmert es auch noch durch, dass seine Quelle anders gelaute haben wird, als er schreibt. Ich bin zwar auch der Ansicht, dass die Senfstaude, mag sie immerhin in morgenländischen Gegenden eine viel beträchtlichere Höhe erreichen als bei uns, dennoch nicht ein Baum genannt sein kann, in dessen Zweigen Vögel des Himmels nisten. Wir haben wohl an die *Salvadora Persica* zu denken. Aber in dem Ausdruck *εἰς κῆπον ἑαυτοῦ* spiegelt sich noch ganz erkennbar das *λάχανα* des Matthäus und Marcus, was eben Gartengewächse bezeichnet. In dem ursprünglichen Gleichniss braucht dies Wort nicht aufzufallen, es soll nur zur Beleuchtung dienen, wie sehr dieser Same sich entfaltet, der kleiner war, als der Same der Gartengewächse.

Nicht der Text des Lucas steht somit der Fassung der Redenquelle näher, sondern der des Matthäus. Nun ist aber die weitere Frage, sehen wir uns zu der Annahme genöthigt, dass Marcus, der in mancher Beziehung in der Einzelfassung mit Matthäus gegen Lucas geht, die Darstellung der Redenquelle gekannt hat? Ich glaube dies verneinen zu können. Weshalb ich in dem Uebergang von der Erzählung zur Schilderung bei Matthäus nicht eine Abhängigkeit von Marcus erblicken kann, geht aus dem vorhin Gesagten hervor. Ferner, das Einlenken in die neutrische Construction Matth. V. 32, veranlasst durch *σπερμάτων*, das auch der zweite Evangelist hat, liegt viel zu nahe, als dass nicht Beide unabhängig von einander darauf hätten verfallen können; *ὥστε* und *ἐλθεῖν καί* sind auch keine Indicien.

In gleicher Weise ist die Construction mit ὅταν bei Matthäus eine so naturgemässe, dass daraus gar nichts geschlossen werden kann. μικρότερον πάντων τῶν σπερμάτων und μεῖζον τῶν λαχάνων sind allerdings bei Beiden gegen Lucas übereinstimmend. Aber man scheint thatsächlich annehmen zu müssen (vgl. Furrer in Schenkel's Bibellex. V S. 281), um so mehr, als auch im Talmud und Koran ähnliche Anschauungen zu Tage treten, dass das Senfkorn im Volksmunde als der kleinste Same galt, also diese Wendung sprichwörtlich war, und dann kann sich selbstverständlich auch dieser Ausdruck in zwei verschiedenen Relationen ganz gut unabhängig erhalten haben.

Es bestehen nun aber im Gegensatz zu diesen Uebereinstimmungen, bei deren Beurtheilung auch zu beachten ist, dass die mündliche Ueberlieferung schon feste Formen gehabt haben kann, beachtenswerthe Verschiedenheiten. Die Parabel selbst begann in der Redenquelle sicher in der Form der Erzählung; die Einleitung hat erst Matthäus hinzugefügt. Marcus fängt das Gleichniss selbst schildernd an, wie das Wachsthum des kleinen Samens vor sich gehe. Dabei giebt er dem Gedanken eine ein wenig verschiedene Wendung. Matthäus sagt, ein Mann nahm ein Senfkorn und säte es auf seinen Acker. Natürlich denkt man da noch nicht daran, dass es der kleinste Same ist; man weiss ja noch nicht, wohinaus das Gleichniss will. Das geht erst aus der nachfolgenden Beschreibung hervor. Von Marcus aber wird gleich beschrieben, und zwar nicht als Thätigkeit eines Mannes, sondern in unpersönlicher Wendung, dass das Senfkorn als der kleinste von allen Samen auf der Erde gesät wird. Demnach tritt die Kleinheit des Anfangs gegenüber dem spätern Wachsthum von vornherein etwas mehr hervor, wie auch im folgenden Verse die Nothwendigkeit, dass das Gesetz dieses Wachsthum's sich vollziehen muss, wenn der Same einmal ausgeworfen ist. Es ist nun wohl klar, dass diese geringe Verschiedenheit des Gedankens wahrlich nicht ein Anlass hätte sein können, die andere, erzählende Form umzugestalten; wenn Marcus dieselbe gekannt hätte, würde er sie jedenfalls ein-

fach herübergenommen haben. Aber die ganze Construction des Satzes weicht ja auch von der des Matthäus ab. Marcus verfällt in ein Anakoluth durch die Wiederholung des ὅταν σπαρῇ V. 32 oder dadurch, dass er das Partic. ὄν statt der Form des verb. fin. schreibt, und so bekommt der Satz das andere Aussehen. ὅταν σπαρῇ ἀναβαίνει sagt auch etwas Anderes als der parallel stehende Ausdruck ὅταν ἀνξηθῇ. Ferner ist abweichend von Matthäus die Wendung, dass die Pflanze grosse Zweige treibt. Dazu lassen sich immer auch kleine redactionelle Verschiedenheiten wenigstens erwähnen, wie die, dass bei Marcus das Senfkorn ἐπὶ τῆς γῆς, statt wie bei Matthäus ἐπὶ τῷ ἀγρῷ des Mannes gesät wird, ferner der Zusatz τῶν ἐπὶ τῆς γῆς V. 31 und πάντων V. 32. Zwar sind diese Abweichungen nicht zwingend, aber sie stehen in einem so kleinen Stück, dessen fest fixirter Gedanke so wenig verrückt werden konnte.

Hierzu kommt, dass das Gleichniss deutliche Merkmale des Stiles des Marcus trägt. Die Construction ist schwerfällig und nicht einmal richtig durchgeführt, das Gleichniss hat Verstärkungen des Gedankens, wie sie Marcus liebt (τῶν ἐπὶ τῆς γῆς V. 31; πάντων V. 32 und μεγάλους hinter κλάδους), es zeigt Wiederholungen derselben Ausdrücke, wie sie ebenfalls in Bearbeitungen des Marcus zu finden sind (ὅταν σπαρῇ V. 31 und 32; ἐπὶ τῆς γῆς zweimal V. 31), es ist eine dem Marcus eigenthümliche Wendung in ὥστε δύνασθαι ebensowenig zu verkennen. Auch die doppelgliederige Einleitung würde sich gut auf den Evangelisten zurückführen lassen.

Wenn wir nun das Ergebniss der Untersuchung über die beiden Gleichnisse vom selbstwachsenden Samen und vom Senfkorn zusammenfassen, so ist es dieses. Das erste kennt weder Matthäus noch Lucas; es hat zum Hintergrunde bereits eine freiere Entwicklung der Kirche, die über die Quelle A hinausweist, und es liegen auch Mängel in der Form der bildlichen Erzählung; das zweite hat Abweichungen von der Form der Quelle des Matthäus und trägt ausserdem Kennzeichen des Stiles des Marcus, so dass die Annahme einer gemeinsamen Quelle nicht nöthig erscheint.

Daher nehme ich an und befinde mich damit in Uebereinstimmung mit Lipsius und Weizsäcker (Unters. über die ev. Gesch. S. 47), dass der Quelle A beide Gleichnisse fremd gewesen sind und Marcus sie aus traditioneller Ueberlieferung hier eingefügt hat, indem er ihnen erst selbst diese Gestalt gab.

Nun kommen wir dazu, unser Urtheil über die Zusammensetzung des Parabelabschnittes abzugeben. Den Grundstock bietet nicht die Redenquelle, sondern der synoptische Leitfaden. Er hat nur ein einziges Gleichniss enthalten, das vom Säemann, an das sich schon in der Quelle die Deutung des Gleichnisses und einige weitere Sprüche anschlossen. Dass nicht mehrere Gleichnisse in dieser Quelle standen, geht daraus hervor, dass nur bis dahin in dem Parabelcapitel eine Uebereinstimmung zwischen den drei Synoptikern oder zweien derselben herrscht. Demnach repräsentirt der Text des Lucas die Quelle, was den Umfang im Grossen und Ganzen betrifft, noch am treuesten, bis auf einen Punkt. Matth. 13, 34 f. = Marc. 4, 33 f. machen es nämlich gewiss, dass der Abschnitt in A mit einer Angabe etwa in der Art, wie die beiden ersten Evangelisten sie erhalten haben, geschlossen hat. Und diesen Abschluss hat Lucas weggelassen oder vielmehr durch einen andern ersetzt, die Erzählung vom Kommen seiner Mutter und Brüder.

Die beiden Verse Matth. 13, 34 f. = Marc. 4, 33 f. bieten nun einige Schwierigkeiten. Nach meiner Ansicht haben sie sich in der Quelle an V. 25 des Marcusgeschlossen. Dann würde sich die Situation der Quelle entsprechend in folgender Weise entwickelt haben. Jesus hält an das Volk einen Parabelvortrag, aus welchem uns das Gleichniss vom Säemann erzählt wird. Sowie er wieder mit den Jüngern allein ist, erzählt uns dann Marcus weiter, bitten ihn dieselben um die Erklärung der Gleichnisse. Nach einigen einleitenden Worten, dass ihnen das Geheimniss des Himmelreiches verliehen sei, deutet ihnen Jesus auch das Gleichniss vom Säemann. Aber eben nur die Jünger bekommen den Aufschluss über das Gleichniss;

dem Volk wird er vorenthalten, und so haben wir natürlich auch nur sie in dieser Situation in Jesu Nähe zu denken. Ebenso lassen sich die Sprüche Marc. V. 21—25 nur dahin verstehen, dass sie an die Jünger allein gerichtet sind. Der Abschluss in der Quelle berichtet aber dann wieder, nach Matthäus „dies Alles sagte Jesus in Gleichnissen zu dem Volkshaufen“, und nach Marcus „und in solchen Gleichnissen vielen sprach er zu ihnen das Wort“. Es greift somit der Abschluss des Matthäus bestimmt auf die Schilderung der Situation V. 1—3 zurück, wo Jesum viel Volks umgibt; und dass ebendasselbe auch die Ansicht des Marcus ist, wird unzweifelhaft aus V. 34 b „privatim aber löste er seinen Jüngern Alles auf“. Da passt aber weder das *ταῦτα πάντα* des Matthäus, noch das *τοιαύταις παραβολαῖς* des Marcus auf die Situation, denn es ging ja unmittelbar kein Gleichniss voraus.

Eine Erklärung dieser Wendung, die wir nicht erwarten sollten, bietet sich vielleicht bei beiden Evangelisten durch ihre Composition des Abschnittes. Matthäus wie Marcus haben Gleichnisse eingeschoben, die sie nicht in der Erzählungsquelle fanden und sahen sich daher dann auch genöthigt, die Fassung des Abschlusses demgemäss umzugestalten. Also die angezogenen Worte (*ταῦτα πάντα* Matth. und *τοιαύταις παραβολαῖς* Marc.) könnten in dieser Form von der Hand der Evangelisten herrühren. Bei Matthäus ist aber mit Wahrscheinlichkeit das Citat aus Ps. 78, 2, also der ganze V. 35, vom kanonischen Bearbeiter hinzugefügt worden, und ich halte es für sehr leicht möglich, dass dabei das *κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἐπέλυσεν πάντα* weggefallen sein kann, Marcus also diese Worte aus der Quelle bietet. Dann ergibt sich aber weiter, dass in der Quelle wahrscheinlich doch eine Angabe gestanden hat, dahin gehend, dass Jesus auch noch andere Parabeln an jenem Tage gesprochen hat, deren Deutung für das Verständniss nöthig war, aber eben dem Volke vorenthalten wurde.

Was den Marcus weiter betrifft, so zeigen sich die Fugen der Einarbeitung der beiden Gleichnisse vom selbst-

wachsenden Samen und vom Sauerteig auch noch ganz erkennbar. Obwohl es der Evangelist V. 26 mit keinem Worte andeutet, hat er doch, wie sich mit Sicherheit aus V. 33 f. ersehen lässt, diese beiden Gleichnisse auch als mit an das Volk, nicht allein an die Jünger gesprochen gedacht. Unwillkürlich muss er V. 33 die Scenerie vom Eingang des Capitels im Gedächtniss gehabt haben, so selbstverständlich fließt ihm das *αὐτοῖς* aus der Feder, dem bei Matthäus das bestimmtere *τοῖς ὄχλοις* entspricht. Er hat eben nicht darüber reflectirt, dass ja schon mit V. 10 die anfangs bezeichnete Situation abgebrochen war, ferner dass er vergessen hatte, V. 26 die Rückkehr zur alten Situation anzudeuten und dass daher eigentlich mit dem *αὐτοῖς* nach seiner Darstellungsweise nur die Jünger gemeint sein können.

Das dreizehnte Capitel des Matthäus trägt das Gepräge des auch in anderen Theilen des ersten Evangeliums zu Tage tretenden Compositionsverfahrens des kanonischen Matthäus. Er zeigt in seinem Parabelcapitel aufs Deutlichste seine Neigung, verwandte Stoffe zu einem Ganzen zusammenzutragen. Auch er folgt, wie Marcus, dem Winke der Erzählungsquelle (13, 3), indem er an die Deutung des Gleichnisses vom Säemann unmittelbar noch andere Parabeln anschliesst. Dabei fühlt er sich gleichfalls durch die Darstellungsweise der Erzählungsquelle so sehr gebunden, dass er den Rahmen ihres Berichtes nicht durchbricht. Aber er erregt abweichend von Marcus im Leser den Glauben, als ob unmittelbar nach dem Vortrag des Säemannsgleichnisses die Jünger zu Jesu gekommen seien und ihn wegen seines Parabellehrens befragt hätten und Jesus ihnen sofort, noch vor Abschluss seines Vortrages an das Volk, die Erklärung des Gleichnisses mitgetheilt habe. Dabei ist es auch ihm nicht gelungen, Unklarheit der Situation zu vermeiden. Denn trotzdem auch bei ihm das Gespräch zwischen Jesus und seinen Jüngern unter Ausschluss des Volkes stattfindet, führt er doch V. 24 mit einer Formel und in einer Weise ein zweites, auch wieder dem Volk mit geltendes Gleichniss ein, als ob eine Unterbrechung des Parabelvortrages gar nicht

stattgefunden habe. So fährt er dann fort in seiner Gleichniss Erzählung bis zu V. 33, und zwar ist die erste Parabel nach der vom Säemann die vom Unkraut unter dem Weizen. An dieselbe schliessen sich die beiden vom Senfkorn und Sauerteig an. Die beiden letzteren sind aus der Redenquelle, und auch das vom Unkraut muss aus derselben entnommen sein, denn der Evangelist hat es bearbeitet, und dies setzt einen ihm literarisch überlieferten Text voraus, den wir dann wahrscheinlich in der Redenquelle zu suchen haben (vgl. auch Holtzmann, synopt. Ev. S. 189). Hierauf folgt der Abschluss V. 34 f., dann die vom Evangelisten herührende Deutung des Gleichnisses vom Unkraut. Trotz dem vorherigen Abschluss aber fügt er an diese Deutung noch drei weitere Gleichnisse an. Diese Anordnung ist mit Recht aufgefallen; sie ist aber auch nach meiner Ansicht von der Herleitung des Stoffes ein weiteres deutliches Anzeichen dafür, dass der Evangelist hier zwei Quellen zusammenarbeitet (vgl. Beyschlag, Stud. u. Krit. 1881 S. 581).

Ich vermuthe, dass Matthäus das Gleichniss vom Unkraut angereicht hat, weil es in Gleichnissform ein Gesetz des Gottesreiches darstellte, welches auch durch ein vom Säen hergenommenes Bild veranschaulicht war. Ebenso verhält es sich mit dem Gleichniss vom Senfkorn, auch da lesen wir V. 31 *ἄνθρωπος ἐσπειρεν*. Das Gleichniss vom Senfkorn zog aber unmittelbar das vom Sauerteig nach sich, weil dies mit demselben zusammenstand. Ob dabei noch eine inhaltliche Verwandtschaft zwischen den vier Gleichnissen mitgewirkt hat, lasse ich dahingestellt; die hauptsächlichliche Veranlassung zu der Gruppierung sehe ich in der Uebereinstimmung, dass die drei ersten Gleichnisse von einem Säen reden. Wenn dann Matthäus nach dem Abschluss V. 34 f. doch noch V. 44 ff. drei weitere Gleichnisse erzählt, so nehme ich an, dass er sie vermuthlich auch in seiner Redenquelle gefunden hat. Dass sie trotz 13, 3 ausschliesslich an die Jünger gerichtet erscheinen, braucht nicht auffällig zu sein, denn auch nach Matthäus schöpfen zur Zeit nur die Jünger wahre Belehrung aus den Gleichnissen. Bei dieser nachträglichen Anfügung der drei Parabeln

lässt sich aber auch vermuthen, dass sie in seiner Quelle an einem andern Ort gestanden haben, als die drei vorher gebrachten. Aus der Stellung der beiden Parabeln vom Senfkorn und Sauerteig bei Lucas, zusammengehalten mit der bei Matthäus, folgt ferner mit Wahrscheinlichkeit, dass diese beiden als kleines Ganze allein, nicht in Verbindung mit andern Parabeln standen. Demnach wird auch das Gleichniss vom Unkraut allein gestanden haben. Ob die drei Gleichnisse vom Schatz im Acker, von der Perle und vom Netz gleichfalls in der Quelle ein Ganzes bildeten, entzieht sich unserer Beurtheilung. Jedenfalls aber muss nach meiner Ansicht jede Construction eines Parabelabschnittes in der Redenquelle abgewiesen werden.

Ueber die Essäer in Quod omnis probus liber.

Ein Nachtrag

von

R. Ohle.

Meine erste Abhandlung über die Essäer des Philo sollte nur ein Versuch sein. Derselbe hat sofort einige Gegner gefunden.

Hilgenfeld hat in seiner Zeitschrift (XXXI, 1) mit Benutzung der von mir aus Philo gesammelten Stellen, die nach ihm das Gegentheil von dem beweisen sollen, was ich in denselben fand und finde, meine Interpolationshypothese angegriffen¹⁾. Trotzdem räumt er mir ein, dass die Essäer in der ursprünglichen Schrift Q. O. P. L. „allerdings kein Hausrecht“ (S. 64) haben. Nach ihm ist jedoch der Interpolator Philo selbst; die Essäer leben wie die „Bergschotten“

1) Nur ein Beispiel für diese Widerlegung! Ich sagte S. 330 Anm. 1, „Der Versuch von Hilgenfeld: Ketzerg. p. 109, unter *ἀγνεία* eine „ununterbrochene sittliche und gesetzliche Reinheit“ zu verstehen, scheint uns nicht annehmbar zu sein.“ Darauf erwidert mir Hilgenfeld jetzt S. 69: „Wir haben nach dem echten Philo nur eine ununterbrochene s. u. g. Reinheit zu verstehen (vgl. m. Ketzergeschichte S. 109).“ Nun heisst jedoch *ἀγνεία* auch beim echten Philo „geschlechtliche Reinheit“ = „Keuschheit“, z. B. II, 156, 3. II, 381, 39 (cf. 1. Tim. 5, 2. Hermae Pastor Mand. IV, 1, 1 ed. minor v. Gebhardt etc. p. 149). Eine durch das ganze Leben bewahrte „Keuschheit“ setzt aber Ehelosigkeit voraus, diese Bedeutung hat das Wort hauptsächlich in der späteren Kirchensprache angenommen: Eusebius H. E. IV, 23, 7. Vita Contemplativa p. 432, 4.

(S. 69) bei Walter Scott; ihre Verfolger können wir uns unter den chaldäischen (sic!), persischen oder seleukidischen Königen (S. 70) suchen.

Einen Angriff rein sachlicher Natur erfuhr dagegen meine Hypothese durch Wendland. Derselbe bringt nämlich — wie sich ja das von dem Verfasser der Quaestiones Musoniae nicht anders erwarten lässt, — nur positives Material vor, über dessen Auslegung und Auffassung man wirklich streiten kann, und das mir selbst über einen wichtigen Punkt zu einer neuen Beobachtung Anlass gegeben hat.

Zunächst bemerke ich gegen Wendland (S. 101), dass nicht bloss ich allein, sondern alle meine Vorgänger¹⁾, die sich mit dem Essenismus beschäftigt haben, aus dem § 13 Verfolgungen der Essäer „herausgelesen“ haben. Und dies mit Recht; denn τοὺς ὑπηκόους [459, 21] können dem Zusammenhange nach nicht schlechtweg die Unterthanen jener wahnwitzigen Fürsten sein, sondern die ὑπήκοοι κατ' ἐξοχήν, d. h. die Essäer²⁾, von denen allein in diesem Abschnitt die Rede ist, und die allein einen Beweis [σημειῶν 459, 15] ihres unbeugsamen Freiheitsgeistes zu liefern haben. So wenig wie irgend einer meiner Vorgänger hatte ich also nöthig, die Essäer erst zu Märtyrern zu „stempeln“ (W. S. 102), da bereits der Schreiber τὰς τῶν πεπονθότων ἀλλήλους συμφοράς [459, 32] als Denkmäler der den Essäern feindlichen Gesinnung jener Fürsten betrachtet.

Ferner ist die Grundbedeutung von προσφέρειν „hinzu- oder heranbringen“. In dem Griechisch des A. u. N. T. findet sich dies Verbum häufig mit θυσίαν (δῶρον κτλ.) verbunden, also wörtliche Uebersetzung von דָּרְבַּן. Ohne jeden Zusatz bedeutet es in der späteren Kirchensprache, „die Eucharistie, das Opfer des N. B. darbringen“; z. B. Synode von Ancyra Can. I [Hefele, Conciliengeschichte I, 190, „opfern“ im heidnischen Sinn heisst daselbst ἐπιθύειν]; I. Synode zu Nicäa Can. XVIII [Hefele l. c. p. 407]. Aber

1) cf. Lucius, Der Essenismus S. 36 ff.

2) Kühner, Ausführliche Grammatik, II. Aufl. II, § 461 S. 519. 8. c. (Der Artikel = ille oder iste).

auch das heidnische Opfern wird einfach *προσφέρειν* genannt: Ep. ad Diognetum c. 3 ed. Otto ³ p. 168, 7. Nun war der Zweck des Opfers ein Besänftigen der Gottheit, daher heisst *προσφέρεσθαι* bei Pseudo-Justin, De Monarchia c. 4 ed. Otto p. 140 Anm. 1 *ad moveri* = *propitium fieri vel placari*. An diesen Gebrauch hat Wendland offenbar nicht gedacht, wenn er behauptet *προσφέρεσθαι* „heisst nur Jemanden irgend wie begegnen, sich verhalten“. Aber auch im klassischen Griechisch scheint *προσφέρεσθαι* *τινι* zunächst nur die Bedeutung von „sich an Einen heranbringen, sich Einem nähern“ zu haben. Ob dies im freundlichen oder feindlichen Sinn zu verstehen ist, darüber muss der Zusammenhang entscheiden. So bemerken Stephanus-Dindorf (p. 2028) zu Herodot V, 109 *ἄνδρες Ἴωνες, αἵρεσιν ὑμῖν δίδομεν ἡμεῖς οἱ Κύπριοι ὁκοτέροισι βούλεσθε προσφέρεσθαι, ἢ Πέρσῃσιν ἢ Φοίνιξι*. [Der Text nach Stein]. „ubi redditur, accedere, adhaerere, adjungere vos“. Auf Grund dieser Stelle hielt ich mich für berechtigt, das *προσ-ηρέχθησαν* unseres Textes mit „sie schlossen sich an“ (Jahrbücher S. 315. 342) zu übersetzen. Ob ich deswegen nun die spöttische Abfertigung Wendland's mit Recht verdient habe, das zu entscheiden überlasse ich den unparteiischen Lesern. Von dieser mehr allgemeinen Bedeutung, glaube ich, ist erst die viel häufiger vorkommende, aber, wie gezeigt, nicht die einzige Bedeutung von *προσφέρεσθαι* *τινι* [in der Regel mit *ὡς*] = „Jemanden irgend wie begegnen, sich verhalten“ abgeleitet.

Ist nun die letztere Bedeutung hier an unserer Stelle möglich? Ich glaube nicht, weil nämlich, wenn *προσφέρεσθαι* *τινι* diesen Sinn haben soll, die Person, die auf die eine oder die andere Weise behandelt wird, ausdrücklich genannt werden muss¹⁾. Ich kann doch nach allen Gesetzen der Logik nicht Jemanden als etwas ansehen, wenn

1) Das Object des Behandelns findet sich daher stets in dieser Wendung, so auch in der „treffenden Parallele“, die Wendland anführt: Hebr. XII, 7 *ὡς υἱοῖς ὑμῖν προσφέρεται ὁ θεός*, cf. Philo I, 367, 3 *καὶ παῖσιν ὡς ἐχθροῖς . . . προσφέρεσθαι*, II, 49, 4 *ἐγὼ δ' ὁ δοῦλος ὡς ξένῳ . . . προσενεχθήσομαι τῷ δεσπότῃ* η etc.

der Jemand, den ich als etwas ansehen soll, gar nicht vorhanden, oder nicht genannt ist.

Wenn also Wendland *καθάπερ αὐτονόμοις καὶ ἐλευθέροις οἷσιν ἐκ φύσεως προσηνέχθησαν* [459, 37] mit „sie sahen die Essäer als wahrhaft autonom und frei an“ übersetzt, so ergänzt er dabei ohne Weiteres ein nicht vorhandenes Object *αὐτοῖς* oder *Ἑσσαιῶις*. Dies wäre jedoch eine ganz merkwürdige Brachylogie¹⁾. Doch es sei dem so! Mag diese Ausdrucksweise nun Ellipse, mag sie Brachylogie genannt werden; wie verhält sich die von Wendland bevorzugte Uebersetzung zu dem ganzen Inhalt dieses Abschnittes? Sah man die Essäer erst nachträglich als freie Männer an, so setzt dies doch voraus, dass man ihnen ihre Freiheit streitig machen wollte, davon steht aber in dem ganzen Abschnitt kein Sterbenswörtlein. Vielmehr waren alle Essäer „freie Leute“ [*ἐλεύθεροι πάντες* 457, 35], in des Wortes materiellsten Bedeutung, denn es gab bei ihnen nicht einen einzigen Sklaven [457, 34]. Diese Freiheit hatten nun die Essäer von der Natur²⁾ erhalten [*ἡ (φύσις) πάντα ὁμοίως γεννήσασα κτλ.* 457, 38]. Waren demnach die Essäer von Natur aus, d. h. in socialer Beziehung freigeborne und freie Männer, so konnte über diese ihre Freiheit überhaupt keine Meinungsverschiedenheit aufkommen, sondern sie mussten stets und von allen als autonom und von Natur frei angesehen werden. Um seine mit dem Inhalt in Widerspruch stehende Uebersetzung zu rechtfertigen, müsste also Wendland diesmal zu ganzen Ergänzungen des Textes greifen, da hier der Hinweis auf

1) Merkwürdig schon deshalb, weil bei der doppelten Bedeutung von *προσγέρεσθαι τινι* missverständlich, aber auch, weil gerade in dieser Redewendung schwerlich nachweisbar. Die von Kühner l. c. § 597 p. 1076 b behandelte Brachylogie lässt sich auf unsern Fall nicht anwenden, da die Essäer in dem vorangehenden Participialsatze nicht das Object bilden.

2) Diese nicht misszuverstehende Erklärung verbietet uns auch *ἐκ φύσεως* [459, 38] mit W. „wahrhaft“ zu übersetzen. Der Schreiber ist ja kein Stoiker!

einen dehnbaren Paragraphen der griechischen Grammatik schwerlich genügen kann.

In Rücksicht auf diese angedeuteten, sprachlichen und sachlichen Schwierigkeiten möchte es sich denn doch empfehlen, bei der von mir vorgeschlagenen Uebersetzung „sie näherten sich, oder schlossen sich den wie autonom und von Natur frei Lebenden an“, stehen zu bleiben, zumal da diese Uebersetzung von *προσφέρεσθαι τινι* von Männern gebilligt wird, die nicht in dem Verdachte stehen, des Griechischen so ganz unkundig zu sein.

Endlich muss ich noch einen Punkt zur Sprache bringen, den ich in meiner ersten Untersuchung übersehen habe. Die Essäer bildeten nämlich eine „Genossenschaft“, eine *κοινωνία* [458, 40; 459, 40]. Dies Wort ist gewählt, weil die Essäer alles gemeinsam besitzen: sie haben also *κοινὰ μὲν ἐσθῆτες κοινὰ δὲ τροφαί* [458, 46], *κοινὴν ὠφέλειαν* [459, 3] und *τὰ κοινά* [459, 7] eine gemeinschaftliche Kasse. Die Mitglieder dieser Genossenschaft, die einmal auch *ὄμιλος* [459, 35] genannt wird, wohnten *κατὰ θιάσους* [458, 43]. Kurz die Essäer gehörten einer fest zusammengeschlossenen, religiösen Genossenschaft an, die sogar durch eine gemeinschaftliche Kleidung von den übrigen Menschen unterschieden war.

Wenn dagegen in § 14 — also in dem auf die Interpolation folgenden Theile der Grundschrift — von *τὰς ἐν τοῖς πλήθεσιν ἀρετάς* [459, 42] gesprochen wird, so darf man bei Leibe nicht, wie Wendland vorschlägt (S. 103), diese Worte mit Tugenden „die sich in der Gemeinschaft, in einem grösseren Verein offenbaren“, übersetzen. Denn seit wann heisst *πλήθος* der „Verein“ oder gar die „Gemeinschaft“? Vielmehr ist der von Wendland so missverstandene Ausdruck der beste Beweis dafür, dass Philo¹⁾

1) Die Gründe, die Ausfeld gegen den Philonischen Ursprung von Q. O. P. L. vorgebracht hat, haben mich nicht überzeugt, denn sie sind zum grossen Theil der von mir nachgewiesenen Interpolation, deren Nachweis Ausfeld nicht bekannt war, entlehnt; cf. Ausfeld, *De libro περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον*, Göttingen 1887, p. 12.

nichts von jener jetzt ihm untergeschobenen Schilderung einer Religionsgenossenschaft, eines Thiasos, wusste, sondern dass er hier genau da einsetzte, wo er § 11 stehen geblieben war, nämlich bei den unorganisirten und nur lose verbundenen Schaaren der barbarischen Philosophen [*πολυανθρωπότατα στίφη καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἀνδρῶν* 456, 43]. Nur um den Ausdruck zu variiren, ersetzt er das dort gewählte Wort *στίφη* hier durch *πλήθη*. Somit heisst *τὰς ἐν τοῖς πλήθεσιν ἀρετὰς* „die Tugenden, die sich in jenen grossen Schaaren entwickeln“.

Hätte also Philo §§ 12 und 13 wirklich geschrieben, dann musste er freilich, wie Wendland jetzt falsch übersetzt, aber richtig voraussetzt, fortfahren: *τὰς ἐν ταῖς κοινωνίαις*¹⁾ oder *ἐν τοῖς θιάσοις ἀρετὰς κτλ.*

Ich muss daher Wendland meinen besondern Dank aussprechen, weil er dies „schwerwiegende Bedenken“ gegen meine Hypothese erhoben hat. Wurde ich doch durch seinen Einwand veranlasst, meine Aufmerksamkeit noch einmal unserm Texte zuzuwenden und so den, vom philologischen Standpunkte aus, schlagendsten Beweis dafür zu finden, dass §§ 11 und 14 eng zusammengehören. Damit hat Wendland in der That „einer guten Sache“ einen Dienst geleistet, wenngleich in einem andern Sinne als er gedacht und sicherlich erwartet hat.

Zum Schluss noch ein Wort über die Besprechung meiner Arbeit von Harnack (in „Theologische Literaturzeitung“ Nr. 21, 1887). Auch aus ihr habe ich natürlich manches gelernt. Ich werde mich also nie wieder auf Arbeiten meiner Vorgänger berufen, wenn ich nicht auch ihre Gründe billige. So hat Hilgenfeld in der That die Unechtheit des Essäerabschnittes aus der Apologie „keineswegs erwiesen“. Die Gründe, die er dafür anführt, habe ich mir selten aneignen können, nur in dem Resultate

13. 22. 23. 51. Diese Interpolation ist allerdings weder von Philo, noch von einem Juden geschrieben!

1) *κοινωνία* = Genossenschaft, kommt auch bei Philo vor, z. B. II, 537, 12.

treffe ich mit ihm zusammen. Nach meiner Ansicht ist nämlich dies Stück dem Philo von demselben Verfasser untergeschoben, der Q. O. P. L. interpolirt und die Vita Contemplativa gefälscht hat. Den Beweis für meine Ansicht hoffe ich in der nächsten Zeit veröffentlichen zu können. Den Eusebius habe ich endlich ausdrücklich mit dem ganzen Vorbehalt, der einer blossen Vermuthung zukommt, eingeführt. Selbstverständlich bin ich der Erste, der, wenn mir von so berufener Seite gesagt wird, dass diese Vermuthung „jedes Grundes entbehrt“, dieselbe fallen lässt. Sie hatte ja nur den Zweck, mir den in abstracter Forschung gewonnenen Thatbestand gewissermassen plastisch zu vergegenwärtigen.

Der Doppelbegriff der Möglichkeit in seiner Anwendung auf die neutestamentliche Exegese, mit besonderer Berücksichtigung von 1. Cor. 15.

Von

Lic. Dr. **Georg Runze,**

Privatdocent in Berlin.

Man unterscheidet in der Logik zwei Kategorien der Möglichkeit, welche je nach dem Zusammenhange, in dem sie in Betracht gezogen werden, als reale und ideelle oder als materiale und formale oder endlich als metaphysische und logische Möglichkeit charakterisirt werden können. Wie alle Verstandesbegriffe, so haben auch diese Kategorien keine Gültigkeit an und für sich, sondern sie haben nur den Werth, als heuristische, orientirende und regulative Hilfsmittel zur Erkenntniss empirischer Erfahrungsobjecte verwerthet werden zu können. Es würde auch leicht nachzuweisen sein, dass es unmöglich ist, mit definitiver Schärfe die beiden Seiten des Möglichkeitsbegriffs gegen einander abzugrenzen. Das lehrt sowohl die Entwicklungsgeschichte ihrer erkenntnisstheoretischen Unterscheidung, als auch die Analyse der bleibenden psychologischen Ursachen dieser Verstandeskategorien, welche, wie es scheint, mit immanenter Nothwendigkeit sich bilden und fortentwickeln, sobald die denkende Betrachtung der Dinge eine gewisse Schweite erreicht hat. Jene psychologischen Ursprünge werden eben trotz sorgfältigster Analyse des Erfahrungs-

gebietes stets soweit unübersehbar bleiben, dass ihre synthetische Anwendung dem freien Ermessen jedes formulirenden Philosophen weiten Spielraum lassen wird. Wer darüber noch Zweifel hegen sollte, dem bietet die Geschichte des Denkens ausreichende Aufklärung.

Ist doch vor Allem die Formulirung des Gegensatzes zwischen der Welt als Wille und der Welt als Vorstellung, zwischen Metaphysik und Logik nicht minder wandelbar wie jene abgeleitete Unterscheidung, ebenso wie sie abhängig von der gesammten Weltanschauung und vor Allem, worauf nur allzu selten hingewiesen wird, durch den Einfluss der sprachlichen Terminologie bedingt, unter dem jeder Einzelne steht, wenn er sich anschickt, zu einer philosophischen Frage Stellung zu nehmen.

Wenn man mit Schopenhauer annimmt, dass der Satz vom zureichenden Grunde eine vierfache Wurzel hat, so ergiebt sich für die Unterscheidung der Möglichkeiten eine andere Eintheilung, als wenn wir mit Kant und Ueberweg bloss eine doppelte oder gar nur eine einfache Wurzel voraussetzen. Falls das principium cognoscendi mehr formal logisch gefasst wird, so ist die Anwendung des Begriffes der Denkmöglichkeit eine andere, als wenn dasselbe mehr von der sprachlichen Seite angesehen wird, denn der Sprachgebrauch ermöglicht viele Aussagen, welche vor strengerem mathematisch-logischem Denken nicht stichhaltig erscheinen. Von der sprachlichen Anwendbarkeit des Möglichkeitsbegriffes handelt schon Aristoteles, aber die Kategorie der logischen Möglichkeit ist ihm noch fremd. Die aristotelische Logik unterscheidet innerhalb des *εἰ ἔστιν* (neben dem *οὐ*, *δι' οὐ*, *τί ἔστιν*) noch nicht scharf den Begriff des Möglichen und des Wirklichen, und auch in der Metaphysik hat Aristoteles trotz wiederholter ausführlicher Erörterung des *δυνατόν* und der *δύναμις* gegenüber dem *ἀδύνατον* und der *ἀδυναμία* den Gegensatz der logischen und der realen Möglichkeit noch gar nicht berührt¹⁾. Er

1) Dieser Vorwurf wird auch durch die Thatsache nicht hinfällig, dass Arist. dem oft ausgesprochenen Satz *τὰ ἀπειρα οὐκ ἔστι διελεῖν*

unterscheidet das active und das passive Können, ferner das Vermögen etwas gut zu thun, d. h. die Bewegung auf die volle Wirklichkeit hin, und das Vermögen sich gegen störende Einwirkungen in seinem Bestande zu behaupten. Innerhalb der *ἀδυναμία* unterscheidet Aristoteles die Unfähigkeit zur Bewegungsinitiative 1. an und für sich, 2. in Folge zeitlicher Entwicklung, 3. in Folge von Unnatur (*οὐ γὰρ ὁμοίως ἂν φαιμεν ἀδύνατον εἶναι γεννᾶν παῖδα καὶ ἄνδρα καὶ εἰνοῦχον*¹⁾). Er zieht mannigfache sprachliche Besonderheiten des Möglichkeitsbegriffes, z. B. das *ἔχειν*, das *ἐνδεχόμενον*, die *προαίρεσις*, die mathematischen Potenzen und den Bewegungsbegriff heran und untersucht das begriffliche Verhältniss zwischen den Kategorien des Stoffes und der Form einerseits, des Möglichen und des Wirklichen andererseits²⁾, aber von unserm Gegensatz findet sich auch an der Stelle keine Spur, wo sich die Veranlassung, desselben zu gedenken, geradezu aufdrängen musste. Aristoteles sagt nämlich³⁾, der *δύναμις* nach sei der Theil vor dem Ganzen, der Stoff vor der Form, der Entelechie nach aber sei es umgekehrt, denn erst wenn das Wirkliche sich auflöse, entstehe der formlose Stoff, die Theilgrösse. Hier liegt offenbar eine Verwechselung zwischen den formalen Beziehungen des Denkens und dem realen Thatbestande vor: nur in der Sphäre der logischen Möglichkeit ist es richtig, dass wir etwas nicht als Theil denken können, bevor wir es im Zusammenhange eines Ganzen gedacht haben; thatsächlich dagegen ist es sogar die Regel, dass der Stoff als Möglichkeit der Form, der Theil als Möglichkeit dem Ganzen voraufgeht. Aristoteles kennt auch die Meinung (der Megariker und insbesondere des Diodorus Kronos), dass es überhaupt keine Möglichkeit giebt, dass z. B. wenn Jemand nicht baut, er nicht bauen könne, weil

zuweilen den Subjectsaccusativ *νοοῦντα* anfügt. Vgl. Anal. post. I, 3, 72; 22, 83 b (6) und 82 b (39). Bei Sext. Empir. lautet die Wendung *ἀδύνατον δ' ἄπειρα ἐπικρίναι*, Hyp. Pyrrhon. II, 73 (89).

1) Metaph. A, c. 12, 1019 b, 18.

2) z. B. c. 11.

3) c. 11, 1019 a, 4 sqq.

die Summe der nothwendigen Bedingungen zum Bauen nicht vorhanden seien¹⁾, und nach einer Stelle²⁾ kommt er der vorher von ihm verworfenen Ansicht sehr nahe, indem er lehrt, die vernünftige *δύναμις* thue immer, ja müsse (*ἀνάγκη*) dasjenige thun, worauf das stärkste Begehren gerichtet sei. Aber dass gerade in diesen Untersuchungen der aristotelische Formalismus so grosse Unklarheiten zeitigt hat, die nicht bloss in der Scholastik des Mittelalters, sondern bis auf Wolf's Ontologie nachgewirkt haben und erst von Kant in ihrer Blöße aufgedeckt sind, das hat seinen Grund wohl hauptsächlich in der Nichtunterscheidung der doppelten Möglichkeit³⁾.

Wenn wir nun die logische und die metaphysische Möglichkeit so unterscheiden, dass jene die Denkmöglichkeit, diese die Seinsmöglichkeit bedeuten soll, so fragt sich zuerst, was heisst Denken? Ist schon das blossе, ungeordnete Vorstellen Denken oder erst das adäquate Vorstellen? Adäquates Vorstellen kommt nur dem allwissenden, Alles gleichmässig überschauenden, intuitiven Verstande zu, — und vor diesem giebt es vielleicht überhaupt keine Möglichkeit, ihm ist nur das möglich, was wirklich ist. Nur das kann sein, was Kraft hat zu sein und nur das hat wirklich Kraft zu sein, was im Context der gesamten Weltwirklichkeit alle Bedingungen zu seiner Verwirklichung vorfindet. Alles Vernünftige ist wirklich und alles Wirkliche vernünftig, sobald man nämlich Hegel's Gottes- und Freiheitsbegriff voraussetzt. In diesem Falle würde die Unterscheidung der zwei Kategorien ganz hinfällig. Denkbar wäre nur das, was realiter möglich ist; möglich nur das, was wirklich wird oder vielmehr ist.

1) ©, c. 3, 1046 b.

2) c. 5, 1048 a.

3) Nach Harms ist die Leibniz-Wolf'sche Philosophie als Restauration des Aristotelismus zu bezeichnen. Wie wäre wohl Leibniz's Begriff Gottes als des *être de soi, qui existe par son essence* oder Wolf-Baumgarten's Definition der Existenz als *complementum possibilitatis* möglich gewesen, wenn diese Denker die beiden Arten der Möglichkeit auseinander gehalten hätten!

Alle logische Möglichkeit, von der sonst noch die Rede sein könnte, würde sich lediglich auf Illusionen des unwissenden Menscheistes zurückführen lassen. Der Mensch denkt, Gott lenkt. Und auch vor Gott gäbe es logische Möglichkeit nur unter der zweifelhaften Voraussetzung, dass er sein Wissen zu Gunsten geschöpflicher Freiheitswesen selbst beschränkt habe, um diesen die Möglichkeit realer Kraftwirkungen aus sich selbst heraus nicht abzuschneiden.

Wenn dagegen von diesem beschränkten Wissen ausgegangen und nun so unterschieden wird, dass das Nichtwissen die logische Möglichkeit, das Wissen die metaphysische Möglichkeit begründe, d. h. dass Etwas als logisch möglich dann gedacht werde, wenn ich nicht weiss, weshalb es nicht sollte sein können, dagegen als realiter möglich dann, wenn ich weiss oder zu wissen glaube, dass oder inwiefern die Bedingungen gegeben sind, zufolge deren es thatsächlich sein wird, — oder anders ausgedrückt: wenn das reale Können bei allen Wesen bedeutet „Geschehenwerden“, speciell bei organischen Wesen ausserdem „Krafthaben“, bei Vernunftwesen „Freisein“, das logische Möglichsein dagegen: „man weiss nicht, weshalb nicht“¹⁾: so kann solche Unterscheidung zwar als Schlüssel zu manchen psychologischen und erkenntnisstheoretischen Problemen dienen, aber es wird — abgesehen davon, dass andere Abgrenzungen mit demselben Anspruch auf Gültigkeit aufgetreten sind und noch mannigfache auftreten könnten, — die Anwendung der beiden Kategorien auf concrete Fälle sehr oft schwankend und unsicher sein. Je ungeübter, je weniger naturgeschichtlich und naturwissenschaftlich geschult ein Denken ist, desto leichter wird es eine bloss gedachte Erscheinung auch als

1) Dass die Sprache besonders auch für die Negation der Möglichkeit zwei Fälle unterscheiden lehrt, wird ersichtlich, wenn wir z. B. die beiden formell problematischen Urtheile vergleichen: „der Apostel Johannes kann nicht länger gelebt haben“ und „Johannes hat nicht länger leben können“. Jenes ist dem Inhalte nach ein apodiktisches Urtheil: *cogitari nequit*, dieses ein assertorisches: *non valet*. Der Massstab für jenes ist die wissenschaftliche Chronologie, das Kriterium für dieses ist die Physiologie.

real möglich ansehen; je reifer dagegen und je mehr an empirische Beobachtung gewöhnt ein Verstand ist, desto mehr wird sogar das Gebiet der ernsthaft gemeinten logischen Möglichkeiten für ihn sich verengen, obwohl die Grenzen der Vorstellungswelt überhaupt für ihn erweitert worden sind. Wenn der kindliche, märchenhaft vorstellende Sinn das Vorkommen von Centauren und Chimären, von Elfen und Wassernixen sogar für real möglich hält, so wird der fortgeschrittene Verstand schon die Existenz einer Seeschlange, das Vorkommen von hölzernem Eisen oder von warmem Eise, die Quadratur des Zirkels, die Idee eines perpetuum mobile für bloss denkbar, der scharfe Denker aber, wenn er erst mit dem Factor zu rechnen beginnt, dass der Nerv der Frage in die Erkenntnistheorie centrirt und das sprachliche Problem, was wir denn mit „Existenz“, „Eis“, „warm“, „perpetuum“, „Bewegung“ eigentlich benennen, im Vordergrund der Erwägungen stehen muss, — er wird nicht einmal die logische Möglichkeit solcher harmlosen Dinge oder Vorstellungen ohne Einschränkung zugestehen. Und wenn erst gar zwischen innerer und äusserer im Sinne von psychologisch-logischer und physisch-metaphysischer, sodann wiederum zwischen physischer und metaphysischer Möglichkeit einerseits, zwischen logischer und metalogischer (Moses Mendelssohn „idealer“ Möglichkeit) andererseits unterschieden wird, so wächst die Schwierigkeit ins Unabsehbare.

Dennoch behält unser Doppelbegriff in seiner heuristischen Tragweite für die Erläuterung vieler Probleme eine grosse Wichtigkeit, sowohl für concrete psychologische wie für abstracte Probleme, wie ich dies in Bezug auf den ontologischen Gottesbeweis in einer ausführlichen Darstellung nachgewiesen und in Bezug auf das Problem der Willensfreiheit in encyklopädischer Form gezeigt habe¹⁾. Und es scheint mir weder unwichtig noch aussichtslos, diese

1) Der ontologische Gottesbeweis. Kritische Darstellung seiner Geschichte seit Anselm bis auf die Gegenwart. Halle, Pfeffer, 1882. „Willensfreiheit“ in der Real-Encykl. für protest. Theol. und Kirche. 2. Aufl. VII, 146—173.

Kategorie auch für die Auslegung schwieriger Texte fruchtbar zu machen. Da insbesondere die griechische Sprache unter den verschiedenen Formen der Bedingungssätze mit voller Deutlichkeit die subjective Denkmöglichkeit (*εἰ* c. Opt., Opt. mit *ἂν*) von der objectiven Seinsmöglichkeit (*ἐὰν* c. Conj.) unterscheidet, so ist namentlich für Literaturproducte, welche in griechischem Idiom überliefert sind, also auch für das N. T. die Berücksichtigung jener Kategorie unerlässlich. Bisher hat man in der Exegese des N. T.'s, obwohl die Veranlassung an mehreren Stellen sehr auf der Hand liegt, wohl kaum daran gedacht, neben so manchen anderen logischen Begriffen und Classificationen, Axiomen und Schlussformen, die längst ausgiebig verwerthet worden sind, auch den Doppelbegriff der Möglichkeit heranzuziehen und als Schlüssel des Verständnisses zu verwerthen. Nur bei Pfeiderer (*Der Paulinismus*, 1873, S. 119—122) bin ich einer verwandten Unterscheidung begegnet. In Anlehnung an Röm. 4, 25. 10, 9 erklärt Pfeiderer die Auferstehung Christi im Sinne des Paulus als einen Hauptgegenstand des christlichen Erlösungsglaubens, aber nicht als realen Hauptinhalt, sondern als logischen Möglichkeitsgrund des Glaubens an den Gekreuzigten. Der Glaube an die Objectivität der Versöhnung konnte nie entstehen durch die Christusauf-
erstehung, aber ohne dieses nothwendige Mittel der subjectiven Glaubensaneignung würden wir des wichtigsten religiösen Erkenntnissgrundes für den Glauben an das Heilswerk Christi und mittelbar für den Glauben an unsere Auferstehung ermangeln. — Diese Anwendung der Kategorien des *principium cognoscendi*, des *principium essendi* und des „realen Hauptinhalts“ (der *essentia*) deckt sich zwar nicht schlechtweg mit unserem „Doppelbegriff der Möglichkeit“ (und entspricht mehr der aristotelischen Unterscheidung des *πρότερον πρὸς ἑμᾶς* von dem *πρότερον τῇ φύσει*), aber von diesem gilt dasselbe, was Pfeiderer von jener sagt: sie sollte „bei der Frage nach der bleibenden dogmatischen Bedeutung des Auferstehungsglaubens mehr in Betracht gezogen werden, als es von Seiten der heutigen Apologetik ge-

schieht.“ Pfleiderer erörtert die Frage: ist die Christusauferstehung der reale Hauptinhalt unseres Glaubens oder der logische Möglichkeitsgrund und das reale Mittel für die Verwirklichung des Geglaubten? Wir suchen im Folgenden der Frage näher zu treten: Was wird im Sinne des Paulus für die logische und was für die reale Möglichkeit der Auferstehung als Beweisgrund angeführt? Und bei dieser Gelegenheit liegt es uns überhaupt am Herzen, zu zeigen, dass einzelne schwierige exegetische Probleme mit Hülfe des heuristischen Principis der doppelten Möglichkeit nicht bloss verdeutlicht, sondern auch einer veränderten, richtigeren Auffassung entgegengeführt werden können. Die Exegese hat ja nicht bloss den Zweck, uns den überlieferten Wortlaut des Literaturproducts soweit verständlich zu machen, dass wir ihn correct in unsere Muttersprache übersetzen können, sie soll auch das Verständniss eröffnen für die psychologischen Voraussetzungen, unter welchen es geschrieben worden, und für die historischen Zusammenhänge, aus deren Gesamtheit es geflossen war. Wenn die Philologie sich auch bescheidet, um mit Boeckh zu reden, „Erkenntniss des Erkannten“ zu sein, so gehört doch zur Erkenntniss auch die Beurtheilung mit Hülfe aller Massstäbe, welche die Erkenntnisswissenschaft darbietet: Logik, die Wissenschaft vom *λόγος*, und Philologie sind untrennbare Erkenntnissformen.

I.

In welcher Weise der Doppelbegriff der Möglichkeit für die neutestamentliche Exegese verwerthet werden kann, das wurde mir zum erstenmal klar, als ich bei Gelegenheit einer umfassenderen Untersuchung über die urchristliche Lehre von der Unsterblichkeit und Auferstehung einen relativen Widerspruch zu entdecken glaubte zwischen der sonst fast allgemeinen Lehre des N. T.'s und der, wie es scheint, allerwichtigsten und zugleich ausführlichsten Erörterung des Problems im 15. Capitel des 1. Corintherbriefes, von dessen einzelnen Zügen noch Heinrici gesteht,

dass sie einer schwer zu entziffernden Runenschrift gleichen¹⁾. Im Allgemeinen stimme ich Hermann Schultz²⁾ und F. Köstlin³⁾ darin bei, dass die christliche Eschatologie nicht sowohl eine natürliche Seelenunsterblichkeit lehrt, als vielmehr eine Wiedererweckung durch Gottes allmächtige Gnade⁴⁾, denn Gott ist der *μὶνος ἔχων ἀθανασία*⁵⁾. Und andererseits ist zweifellos, dass dem Glauben an die Auferstehung der Todten im ganzen N. T. eine so hohe Bedeutung beigemessen wird, dass das Gegentheil für unvereinbar mit dem christlichen Lebensideal erklärt wird. Aber nirgends sonst, ausser 1. Cor. 15 scheint ausdrücklich hervorgehoben zu werden, dass der Glaube an die Auferstehung den Grund des Heils bilde, so dass, wenn diese Grundlage weggenommen würde, mit der persönlichen Rechtfertigung und Heilsgewissheit der Glaube überhaupt ins Wanken gerathen müsste. Sondern abgesehen von dieser Stelle scheint überall das umgekehrte Verhältniss vorausgesetzt zu werden, dass nämlich die Sündenvergebung und Heilsgewissheit vor Allem auf den Tod Christi begründet wird, und dass die Auferstehung des Erlösers selbst nur eine bestätigende Bedeutung für den Heilswerth dieses Todes, eine aneignende Bedeutung für die Rechtfertigung des Gläubigen hat, während der Glaube an die eigene Auferweckung erst als eine Folge jener Voraussetzung aufgefasst wird. Dagegen 1. Cor. 15, 12 ff. heisst es: „Ist eine Todtenauferstehung nicht, so ist auch Christus nicht auferweckt worden; ist aber Christus nicht auferweckt, so ist füglich unsere Predigt gegenstandslos, so ist aber auch euer Glaube gegenstandslos.“ Wenn

1) Das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Corinther, 1880, S. 491.

2) Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit, 1861, S. 9. 10. 248.

3) Die Lehre des Apostel Paulus von der Auferstehung, Jahrb. f. deutsche Theol. XXII, 1877, 271 ff.

4) Heinrici (S. 485) behauptet: „Ebenso neu, einzig und wunderbar wie die Auferstehung des Herrn ist die christliche Lehre von der Auferstehung der Seinen.“

5) 1. Tim. 6, 16. 1, 17.

man nun *οὐκ ἔστιν* V. 12 und 13 und demgemäss *ἔστιν* V. 44 mit „es ist (nicht) möglich“ übersetzen darf und den Doppelbegriff der Möglichkeit in Rechnung zieht, so dass auch *ἐγείρονται* V. 15 und 16 unter den Gesichtspunkt der Möglichkeit gestellt würde, so eröffnet sich eine neue Aussicht, welche Beachtung verdient. Die üblichen Auslegungen lauten insgesamt so, dass, wenn wir unsere Kategorie als Massstab anlegen, durchweg die Vorstellung von der realen oder metaphysischen Möglichkeit vorzuwalten scheint. Sobald wir aber die logische Möglichkeit als dem Sinn der Stelle entsprechender voraussetzen, so gewinnt die Meinung, welche Paulus ausspricht, einen milderen, weniger ungewöhnlichen Charakter. Die Beweisführung reflectirt in diesem Falle in erster Linie nicht sowohl auf die allgemeine Auferstehungshoffnung, sondern legt mehr auf die Thatsache der Auferstehung Christi als nothwendigen „Mittels unserer Heilsaneignung“¹⁾ den Nachdruck. Diese Thatsache nämlich bestätigt und besiegelt die Wirksamkeit des Versöhnungstodes (V. 3); auf dem Glauben an diese Thatsache beruht somit das Heil des Einzelnen, welches in der Rechtfertigung und Gotteskindschaft besteht²⁾. Deshalb muss eine Auferstehung realiter möglich sein, da sie ja in einem Falle wirklich gewesen ist. Nun behaupten manche Corinther, eine leibliche Auferstehung könne man sich gar nicht vorstellen, sie sei nicht bloss ein irreales non ens, sondern schon ideell betrachtet „ein Unding“. Sie leugnen also nicht bloss die reale Möglichkeit, sondern schon die ideelle oder logische Möglichkeit, die Denkbarekeit. Dass diese zweifelnde Denkweise, diese möglicherweise (V. 35) mit

1) Nach Weiss, *Biblische Theol.* (1873) § 81 d, verhalten sich Tod und Auferstehung Christi (im Sinne Pauli) als das Mittel der Heilsbeschaffung und das Mittel der Heilsaneignung.

2) So wird auch Röm. 6, 4—11 die Auferstehung Christi von der soteriologischen Seite betrachtet, ohne dass die allgemeine eschatologische Hoffnung direct berührt würde; denn das Mitauferwecktwerden der Gläubigen wird wesentlich auf den neuen Lebenswandel im Sinne der sittlichen Heiligung bezogen.

satirischem Spott gewürzte Polemik in Betreff des Auferstehungsglaubens der hellenischen Geistesrichtung überhaupt entsprach, ersehen wir nicht bloss an dem Verhalten der Athener nach Act. 17, 32, sondern in gesprächiger Ausführlichkeit an der späteren Polemik hellenisch gebildeter Denker. So an der spöttisch-kritischen Bekämpfung, welche der „Ungenannte“ des Macarius Magnes den christlichen Zukunftserwartungen angedeihen lässt¹⁾. Was würde dabei herauskommen, fragt dieser apokryphe Porphyrius, wenn ein vor wenigen Jahren Gestorbener mit Nestor und Priamus auferstünde! Es erlitt z. B. Jemand Schiffbruch, dann verspeisten ihn die Seearben, diese wurden von Fischern gefangen und gegessen, die Fischer aber später selbst von Hunden zerrissen und gefressen und die Hunde, nachdem auch sie crepirt, mit Haut und Haaren von Raben und Geiern aufgezehrt. Wie soll nun der Leib, der durch so viele lebende Wesen hindurchging, in der Auferstehung wieder zusammengetragen werden? Ihr beruft euch auf Gottes Allmacht; aber Gott kann nicht bewirken, dass Ilion nicht erobert, dass Homer kein Dichter, dass zweimalzwei nicht vier sei. Nur das bleibt ewig, dessen ewige Dauer Gott vernünftiger Weise beschliesst. Gott kann aber nur das Gute, nicht das Sinnlose wollen, z. B. dass am jüngsten Tage die Sterne vom Himmel fallen. Und wenn Gott auch an sich im Stande wäre, z. B. Menschen von unedler Erscheinung in schöner Gestalt wieder auferstehen zu lassen, so ist es doch schlechterdings undenkbar, wie die Erde die Menge der seit uran Gestorbenen sollte fassen können²⁾. — Auch Porphyrius appellirt an den Ideenkreis hellenischer Bildung, welche im Neuplatonismus noch eine letzte Kraftanstrengung versuchte; auch er geht darauf aus, die Undenkbarkeit oder „Unvernünftigkeit“ des von den Christen Geglaubten darzuthun, obwohl er andererseits mit

1) Dieser Ungenannte, der dem Macarius den Stoff zu seiner Apologie lieferte, ist wahrscheinlich Porphyrius (nicht Hierokles), wie ich mit Wagenmann, Jahrb. f. deutsche Theol. 1878, 273 ff. Loesche, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1884, 277 annehme.

2) S. bei Wagenmann a. a. O.

ähnlicher Geneigtheit wie die Christusgläubigen an der realen Möglichkeit ausnahmsweiser göttlicher Wunderthaten festzuhalten scheint. Denn „dass ein Wunder neben vielen anderen glaubhaft berichtet worden ist, konnte jener wundergläubigen Zeit nicht weiter befremdlich sein“¹⁾. — Nehmen wir also an, auch die corinthischen Leugner erklärten die Auferstehung nicht bloss für unwahrscheinlich in dem Sinne, dass die realen Bedingungen für ihre Thatsächlichkeit mangelten, sondern für ein sinnloses, oberflächliches, ungereimtes Erzeugniss abergläubischer Phantasie, das dem vernünftigen Verstande undenkbar sei und wider welches diesem die Waffe des Spottes zu Gebote stehe und der Unglaube erlaubt sein müsse. Es handelte sich nicht bloss um einen religiösen Zweifel an einer bestimmten Realität, sondern um eine kategorische, principielle Leugnung einer Möglichkeit überhaupt: *ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν*. Dieser Leugnung der logischen Möglichkeit im Allgemeinen setzt nun Paulus die religiöse Nothwendigkeit jener Möglichkeit in dem speciellen Falle des Messiasschicksals entgegen und damit bestätigt er die Realität des auf dieses bezüglichen Glaubens²⁾. Nicht

1) Dies gesteht auch Heinrici S. 484 zu.

2) Dass „die Gewissheit der Auferstehung Jesu auch von den Gegnern nicht bezweifelt war“, wie mit Ziegler, Knapp, Rübiger und Meyer auch Heinrici annimmt, kann ich nicht zugeben. Es fehlt dafür jeder positive Beweis. Heinrici giebt in seinem Commentar selbst zu (S. 465 und ebenso in der Bearbeitung des Meyer'schen Commentars), dass „die Weise, wie P. die Heilthatsachen auf Vorgänge des inneren Lebens zu übertragen liebt, Anlass werden konnte, sich wider die Auferstehung des Leibes auf ihn selbst zu berufen“. War das der Fall, so konnte in einer Gemeinde, in welcher wahrscheinlich die Ideen der allegorisirenden Stoiker und der skeptischen jüngeren Akademie nicht fremd waren, sehr wohl die Anerkennung der dogmatischen Bedeutung der Vorstellung von Tod und Auferstehung eines menschgewordenen Gottes zusammenbestehen mit einem kritischen Verzicht auf die Ermittlung der historischen Details im Leben des jüdischen Messias, an dessen Person sich jene allegorisirenden Vorstellungen knüpften. — Ebenso widerspreche ich der Behauptung, dass V. 1—11 nicht polemische, sondern rein thetische Darstellung enthalte. Die feinere Polemik, so gewandten Gegnern gegenüber, enthält sich eben einstweilen der krass polemischen Form.

als ob ihm der formale Unterschied zwischen realer und ideeller Möglichkeit, wie derselbe unserem heutigen Denken besonders durch die Kantische Vernunftkritik geläufig geworden ist, bewusst gewesen wäre: wohl aber dürfen wir dieser Handhabe uns bedienen, um die eigenthümliche Wendung des paulinischen Gedankenganges auf einen präzisen Ausdruck zu bringen: es schwebte dem Apostel der Gedanke vor, durch Betonung realer Thatsachen etwaige formale Verstandesbedenken, die klügelndem Menschenwitz entstammten und in Frivolität ausarten konnten, niederzuschlagen¹⁾. Diese Thatsachen sind erstens das religiöse Bedürfniss, das Heilsverlangen, und zweitens das ausnahmsweise Schicksal des nunmehr erhöhten Messias. Und ferner stellt er das letztere, äussere Moment dem erstgenannten inneren voran, nach empirisch-genetischer Methode. Mit diesen Realitäten triumphirt Paulus über die zur Frivolität neigende Dialektik des Verstandes, deren Ausartungen er V. 36 mit „Du Thor!“ (*ἄφρων*) titulirt. Er giebt sich Mühe, gegen die Voraussetzung der Gegner anzukämpfen, weil es ihm keineswegs aussichtslos erscheint, Einwürfe, die nicht auf ernster Erfahrung und Menschenkenntniss, sondern mehr auf dialek-

1) Indem wir voraussetzen, dass Paulus wesentlich an heidenchristliche Gegner gedacht haben wird, ist anzunehmen, dass er jüdischen Zweiflern gegenüber, welche eher die rechtmässige Messianität als die Wiedererweckung Jesu in Zweifel gezogen haben würden, anders argumentirt haben könnte. Vgl. hierzu die interessanten Ausführungen bei Holsten, Zum Evang. des Paulus und des Petrus, 1833, S. 107 f. — Uebrigens fällt auch auf das Gespräch Jesu mit den Sadducäern Matth. 22 durch unsere Unterscheidung ein Licht. Sie suchen die reale Möglichkeit der Auferstehung zu widerlegen, indem sie die Denkbare karikiren. Jesus überbietet sie in ernstlicher Betonung der Schwerfasslichkeit dieser Vorstellung, indem er an den hyperphysischen Charakter des Auferstehungsideals erinnert (V. 30 *ὡς ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ*), andererseits aber stellt er die reale Möglichkeit durch den Hinweis auf die höchste, unbezweifelte Realität des Seins Gottes fest (V. 29 *δύναμις τοῦ θεοῦ*, V. 32 *οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς θεὸς νεκρῶν*). Lucas dagegen, paulinisirend (20, 38 *πάντες αἰτῶ ζῶσιν*), vermischt beide Gedankenreihen V. 36: *οὐδὲ γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύναται, ἰσάγγελοι γὰρ εἰσιν*.

tischem Gedankenspiel beruhen, also mehr formaler als realer Natur sind, wirklich zu widerlegen. Darum sucht er hauptsächlich festzustellen: es muss möglich gewesen sein, dass Einer auferweckt wurde; sonst wären ja Alle, die auf Christi Versöhnung ihr Heil gegründet haben, auf falschem Wege, weil ihr Glaube der Bestätigung entbehrte (V. 18). Dieses sittlich-religiöse Erforderniss hebt schon an sich über jedes formale, dialektische Bedenken hinweg: soweit wir das Bedürfniss haben, muss die Auferstehung überhaupt denkbar sein. Dazu kommt nun der V. 1—11 vorausgeschickte Erfahrungsbeweis aus eigenem Erlebnisse. Und mithin ist kein Grund mehr, an der Hoffnung zu zweifeln, dass durch Christus auch wir auferstehen werden; nur eine nähere Veranschaulichung der Glaubhaftigkeit dieser Ueberzeugung bleibt noch wünschenswerth (V. 20 ff.).

Wir haben also auf zweierlei zu achten, um den Sinn unserer Stelle richtig zu würdigen. Erstens auf den Stufengang der doppelten, successiven Beweisführung, zuerst aus der äusseren, sodann aus der inneren Erfahrung. Zweitens auf den Unterschied zwischen dem wichtigeren Beweisobject, der soteriologischen Bedeutung des Lebens Christi, und dem secundären Beweisobject, der eschatologischen Lebensaussicht des Gläubigen. Diese Unterscheidung, welche erst bei dem Hinweis auf die innere Erfahrung (V. 12—19) zur Geltung kommt, ist für die Beurtheilung der paulinischen Lehre höchst wichtig, wird aber leicht verdunkelt, wenn man die innere und äussere Erfahrung nicht auseinanderhält, indem durch die isolirte Betrachtung der äusseren Thatsache der Christusaufstehung die innere Möglichkeit und vernunftgemässe Denkbarkeit der Auferstehung aller Gläubigen noch nicht genügend gestützt werden würde.

Eine bezügliche Unbestimmtheit finde ich auch bei denjenigen Auslegern, welche den soteriologischen Grundgedanken richtig wiedergeben. Heinrici betont zwar wiederholentlich als Meinung des Apostels, dass mit der Auferstehung Christi die Gewissheit der Sündenvergebung gegeben ist, weil in ihr die erlösende Kraft seines Todes kund wird

(S. 488), und dass der Christ bei Leugnung der Todtenauferstehung die sein Leben bestimmende Hoffnung als falsch, den Glauben an die Ueberwindung der Sünde und des Todes als Einbildung erkennen muss (S. 490), — aber er verweilt fast ausschliesslich bei der Erörterung des Gedankens, dass zwischen dem inneren Erleben Christi und dem Glauben an die Auferstehung Christi ein heilsgeschichtlicher Zusammenhang besteht. „Paulus constatirt einfach den heilsgeschichtlichen Zusammenhang zweier Thatsachen, der in der Gemeinde verdunkelt war. So gewiss Christus kraft seiner Auferstehung den Tod besiegt hat, verbürgt das Erleben Christi dem Gläubigen das Leben, das der auferstandene Christus lebt,“ und damit die Auferstehung der Gläubigen überhaupt: „es steht und fällt die eine Frage mit der andern“ (S. 486). „Die Lebenseinheit, welche Christus und die Gläubigen zu einem Leibe verbindet, ruht demnach auf der Gewissheit seiner Auferstehung“ (S. 490). „Dass Christus auferstanden sei und es doch keine Todtenauferstehung gebe, bleibt ihm so lange ein Widerspruch, als er sich im Leben und Sterben mit seinem Herrn eins weiss“ (S. 491). Heinrici hat demnach zwar mit vollem Recht den Zusammenhang hervorgehoben, welcher zwischen der Thatsache der Auferstehung Christi und dem religiösen Bedürfniss des Gläubigen besteht, aber er hat den Unterschied zwischen dem religiösen Bedürfniss einer dauernden Lebenseinheit mit Christo und dem noch wichtigeren religiösen Bedürfniss der durch Christi Auferstehung besiegelten Versöhnungsgewissheit fast gänzlich vernachlässigt, obwohl der Text genügend Anhalt zu dieser Unterscheidung bietet (vgl. bes. V. 17 und V. 3)¹⁾. Bis V. 19 hatte Paulus überwiegend an das letzterwähnte Erforderniss erinnert; hierbei war aber der Nachweis der ideellen Mög-

1) Dagegen hat Pfeiderer, Paulinismus S. 122 f., wenigstens dies ausdrücklich hervorgehoben, dass sich bei Paulus beide Momente, die mystische Lebensgemeinschaft mit dem Lebensgeiste Christi und die objective Besiegelung und Gewähr, welche unserer Hoffnung aus der Thatsache der Auferweckung Christi mittelbar erwächst, nicht scharf unterscheiden lassen.

lichkeit, d. h. der Vorstellbarkeit und anschaulichen Wahrscheinlichkeit noch gar nicht positiv, sondern erst auf apagogischem Wege erbracht. Nun wendet er sich V. 20 ff. zu einer Darlegung, welche in logischer Continuität mit dem Vorhergehenden jenen Nachweis positiv erbringen soll, daher auch V. 35 die Problemstellung in schärferer Fassung (*πὼς ἐγείρονται*) und V. 44 mit *εἰ ἔστιν* — *ἔστιν* die Form der gegenrhetorischen Polemik wieder aufgenommen wird. Diesen logischen Uebergang scheint Heinrici zu übersehen, wenn er sagt: „Darum wendet sich der Apostel schnell und unvermittelt, als liesse er mit innerer Freude jene ihm aufgezwungene Betrachtung fallen, zum Thatbestande der christlichen Hoffnung“ u. s. w. (S. 491). Die hierin ausgesprochene Auffassung hängt eben damit zusammen, dass Heinrici — vielleicht nur deshalb, weil er den Doppelbegriff der Möglichkeit nicht in Betracht gezogen hat, — den secundären Nachweis, dass Christi Auferstehung unsere Jenseitshoffnung begründet, und den andern fundamentalen Nachweis, dass Christi Auferstehung unsere Versöhnungsgewissheit begründet, nicht genügend auseinanderhält. In der letzteren Beziehung konnte die Wahrscheinlichkeit und Vorstellbarkeit der Auferstehung nur eine indirecte, in der anderen muss sie nunmehr eine directe Berücksichtigung erfahren. Darum ist es auch nicht ohne Einschränkung richtig, dass „die Auferstehung als integrierender Bestandtheil des Glaubens gesichert“ war, sobald nur die Folgen der Auferstehungsleugnung klar wurden (S. 491): zur völligen Sicherung gehörte eben die jetzt V. 20 ff. folgende positive Darstellung der ideellen Glaubhaftigkeit.

Bei unserer Auffassung würde also dem Ereigniss der Christusaufstehung vorwiegend der Charakter einer ausnahmsweisen Verleihung eines göttlichen Vorzuges im Zusammenhange mit seinem Erlöserberuf beigemessen (vgl. Phil. 2, 5—11); erst als secundäre Schlussfolgerung reiht sich daran die Ueberzeugung, dass jene Auferstehung zugleich die Verwirklichung einer allgemein menschlichen Hoffnung sei. Wenn Paulus formell von der Auferstehung Christi an die Auferstehung Aller appellirt,

so kommt es ihm in Bezug auf die letztere bloss darauf an, sie als nicht undenkbar darzuthun; nur insofern gilt sie ihm als begründend. Sofern sie dagegen als reales Glaubensobject eigenthümlichen Heilswerth hat, ist sie durch jenes Schicksal Christi selbst begründet. Und daraus folgt weiterhin, dass unsere Stelle der allgemeinen Wiederbelebungshoffnung keinen fundamentaleren Platz einräumt, als es auch sonst¹⁾ bei Paulus der Fall ist. Durch dieses exegetische Ergebniss würde also die Entschiedenheit gemildert, mit welcher Paulus nach herrschender Auffassung den Corinthern gegenüber die grundlegende Bedeutung des allgemeinen Auferstehungsglaubens betont haben soll.

Bekräftigt wird unser Ergebniss durch die massvolle und vorsichtige Art, mit welcher der Apostel den Thessalonicern gegenüber²⁾ Mittheilung und Vertheidigung seiner eschatologischen Ueberzeugung eingeleitet hatte; ein Gesichtspunkt, auf den man auch sonst schon hingewiesen hat³⁾. Wenn es sich aber darum handelt, die paulinische Lehre von der Auferstehung im Zusammenhange darzustellen, so wird allgemein auf 1. Cor. 15 als auf die Hauptstelle verwiesen, und deshalb mag es nicht unwichtig sein, dass unsere Auffassung des *οὐκ ἔστιν* V. 12 f. und des *ἔστιν* V. 44, falls sie richtig ist, einen Stützpunkt für jenes Ergebniss bilden würde, wonach der singuläre Charakter unserer Stelle lediglich formell ist.

Es fragt sich also, ob wir in der Analyse des paulinischen Gedankenganges ebenso mit grammatisch-logischem, wie mit psychologischem Recht einen Schritt weiter gehen dürfen, als es bisher geschehen ist. Weiss fasst den Grundgedanken dahin zusammen: „durch die Thatsache der Auferstehung Christi ist dargethan, dass es eine Todtenauferstehung überhaupt giebt“⁴⁾; und Paulus legt, wie Weiss weiterhin ausführt, auf die Möglichkeit der letzteren so

1) z. B. Röm. 8, 11.

2) 1. Thess. 4, 13.

3) Weiss a. a. O. § 96 d, Anm. 3.

4) Bibl. Theol. (1873) § 97 a.

grossen Werth, weil „ihm mit der Möglichkeit einer Auferstehung auch die Auferstehung Christi fiel“¹⁾. Auch Heinrici erkennt als Zweck der Beweisführung, dass aus der Auferstehung Christi, die der Gläubige nicht leugnen kann, folge, dass er die Todtenauferstehung überhaupt nicht leugnen darf²⁾. Dieser wie jener Fassung können wir sachlich vollkommen zustimmen, ohne sie formell für erschöpfend zu halten. Es mag nun spitzfindig erscheinen, wenn wir um der exegetischen Schärfe willen die Ausdrücke „es giebt“ und „Möglichkeit“ darauf hin zu sondiren unternehmen, ob hier von ideeller oder von realer Möglichkeit die Rede sei. Aber gerade darauf kommt es an. So gut es zur Klärung dient, wenn die herkömmliche Auffassung logische Formeln und Kategorien anwendet, wie z. B. zu unserer Stelle „sublato genere tollitur species“³⁾, quidquid repugnat generi, repugnat etiam speciei⁴⁾, „subjective Wirklichkeit und objective Wirklichkeit“⁵⁾, ohne dass der Apostel selber diese Abstractionen mit intellectueller Klarheit vollzogen hätte, um auf diesem Wege mit „logischer Demonstration“⁶⁾ die Nothwendigkeit der Auferstehung zu beweisen, — so berechtigt ist es, auch die feineren, durch die Philosophie geprägten Kategorien zur Klärung zu verwerthen.

Dass es dem Paulus nicht zuerst auf den Erweis der wirklichen Möglichkeit ankommt, sondern superklugen Zweiflern gegenüber gerade auf die Widerlegung der Behauptung, die Auferstehung sei ein gedankliches „Unding“⁷⁾,

1) § 97 d, vgl. Einl. in das N. T., 1886, S. 211.

2) Heinrici z. d. St. S. 486.

3) Grotius z. d. St.

4) Krauss, Comm. zu 1. Cor. 15, 1864.

5) Baur, Paulus, S. 597 ff.

6) Holsten, Zum Evang. des Paulus und des Petrus, 1868, S. 107. Ebenda S. 248 zu Gal. 3, 20 die logischen Kategorien der Einheit, des Unterschiedes und des Gegensatzes.

7) Diesen Ausdruck hat Meyer wohl nach dem Vorgange Winer's, der ihn nur als zulässig hingestellt hatte, gewählt. Vgl. Winer, Gramm. des neutestam. Sprachidioms, 3. Aufl. 1830, § 59 S. 405, mit Meyer, Comm. V, 1839, S. 252.

das geht positiv aus der eingehenden Belehrung hervor, welche er V. 35—49 den Gegnern ertheilt und mit welcher er nicht sowohl darthut, unter welchen Bedingungen die todtten Leiber wiederbelebt werden können und aus welchem Realgrunde sie dereinst auferstehen werden, als vielmehr, durch welche Analogien man sich die Vorstellung einer Erneuerung der Gestorbenen zu der Existenzform in höherer Leiblichkeit veranschaulichen könne¹⁾. In Bezug auf das Erstere — die Bedingungen, welche ein wirkliches Wiedererstehen der Leiber möglich oder unmöglich machen — hätte Paulus sich sogar nach V. 50 den Gegnern einigermaßen annähern können; der näheren Gründe, welche ihn daran hindern, thut er V. 51 doch nur als eines „Geheimnisses“ Erwähnung, von dem er nicht erwarten durfte, dass jene es vorher schon durchschaut und ergründet haben sollten. Es wäre auch gar zu inconsequent, wenn er mit dem *οὐ δύναται* V. 50 von einem Irrthum, den er bekämpfen wollte, eine nur eben mildere Modification mit solcher Emphase *τοῦτο δέ φημι* selber als Dogma proclamirt hätte. Die Undenkbarkeit der leiblichen Auferstehung dagegen weist er sehr scharf ab, — sie hauptsächlich ist es, die er bekämpft: die logische Unmöglichkeit (*οὐκ ἔστιν*), nicht die reale Unmöglichkeit (*οὐ δύναται*), welche er vielmehr in modificirter Form selbst zugesteht.

Doch diese Ideengänge, könnte man einwenden, gehören ja einer späteren Ausführung an, die vielleicht gerade die Kehrseite der V. 12 ff. gegebenen Erörterung bilden sollte, so dass vorher doch wohl von den Realgründen des Auferstehungsglaubens die Rede sein konnte. Allein auch für jene Stelle V. 12 ff. können wir durch einen apagogischen Beweis unsere Auffassung begründen. Hätte

1) Auf diese Stelle hat auch Klöpffer, Jahrb. f. d. Theol. 1862, S. 44 verwiesen, als Beweis für die Unfähigkeit der corinthischen Leugner, sich den Leib des Todten als fähig zu neuem Leben zu denken. Aber Klöpffer unterscheidet nur zwischen „natürlicher Möglichkeit“ und „ethischem Factor“, ohne der Tragweite des von uns betonten Unterschiedes zu gedenken, ja ohne diese Kategorie auch nur anzudeuten.

Paulus zu Gegnern gesprochen, welche nach den ihm zugegangenen Mittheilungen behaupteten: „Denkbar ist die Auferstehung schon, aber thatsächlich vorkommen wird sie schwerlich; etwa so wie eine Seeschlange, ein Pegasus wohl denkbar ist, aber niemals vorkommt, weil die realen Bedingungen für ihre Existenz fehlen“ — und hätte er dieser Meinung gegenüber bloss nachweisen wollen: „dennoch kann sie realiter vorkommen, indem die realen Bedingungen de facto vorhanden sind“, — dann hätte es offenbar genügt, auf das Beispiel Christi zu verweisen¹⁾, und die gesammte übrige Argumentation, welche doch mit so emphatischem Nachdruck vorgetragen wird, wäre für den speciellen Zweck, dem sie doch offenbar gewidmet wird, überflüssig gewesen. Der Zweck der Entgegnung wäre mit V. 13 vollständig erledigt. Ganz anders, wenn Paulus die Behauptung der Undenkbarkeit widerlegen will²⁾. Dann bedurfte es ausser dem Zurückgreifen auf jene Thatsache noch einer Erläuterung der allgemeinen Idee der Auferstehung,

1) Den Einwurf Rückert's, dass das Beispiel Christi deshalb nicht genüge, weil seine göttliche Natur eine Ausnahme begründe, haben schon Meyer und de Wette berichtigt, indem sie zeigen, dass die leibliche Auferstehung gerade die menschliche Seite Christi angeht.

2) Wie sehr Paulus selbst nach Klarheit des Gedankens in diesem Punkt gerungen haben mag, das wird aus der exegetischen Schwierigkeit ersichtlich, welche dem Darsteller seiner Auferstehungslehre erwächst, wie dies namentlich F. Köstlin, *Jahrb. f. d. Theol.* 1877, S. 271 ff. gezeigt hat. Allerdings, wenn Köstlin den später von Wünsche (*Jahrb. f. pr. Theol.* 1880, S. 368) hervorgekehrten Zusammenhang zwischen der talmudischen Lehre und der paulinischen berücksichtigt hätte, so wäre die Auslegung von 2. Cor. 5, 1—4 vielleicht leichter gewesen, und es würde daraus hervorgehen, dass auch dem vielerläuterten *εἷς καὶ* V. 3 die Kategorie der logischen Möglichkeit zu Grunde gelegt werden muss. — S. Sanhedr. 90—92: Die Königin Kleopatra fragte den R. Meir: „Ich möchte wissen, wie die Todten aufstehen, ob sie nackend oder mit ihren Kleidern aus den Gräbern hervorgehen werden?“ Er sprach zu ihr: „Wir lernen das durch den Schluss קל וחמר (a minori ad majus) vom Weizenkorn. Wie dasselbe nackt begraben wird und wieder mit verschiedenen Kleidern hervorsprosst, um wieviel mehr sollten nicht die Gerechten, die mit ihren Kleidern begraben werden, mit denselben wieder hervorgehen?“

und zwar nicht bloss vom intellectuellen, sondern vom religiösen Standpunkt aus. Und so fühlte der Apostel den Drang, noch in die doppelte Beweisführung einzutreten: 1. objectiv, dass der Auferstehungsglaube nicht gegenstandslos sei; 2. subjectiv, dass er nicht auf Selbsttäuschung beruhe¹⁾. 1. Objectiv: die allgemeine Auferstehung der Christusgläubigen ist insofern in der Idee der göttlichen Weltordnung begründet, als zufolge eben dieser Weltordnung zuerst Christus als der Erstling der Entschlafenen des ausnahmsweisen Schicksals der Wiederbelebung theilhaftig geworden ist, sodann nach Analogie mit dieser Wiederbelebung auch diejenigen, welche in solidarischer Einheit mit Christo als ihrem Haupte vorgestellt werden, ebenfalls als zu jenem neuen Leben Berufene zu denken sind (V. 22 und überhaupt V. 20—28 als dogmatische Anwendung der V. 4—11 erörterten äusseren Erfahrungsthatsache²⁾); und 2. subjectiv, was noch wichtiger war und deshalb mit psychologischer Nothwendigkeit zuerst sich aufdrängen musste (V. 12—19): das christliche Ideal der Versöhnung mit Gott und der Lebensgemeinschaft mit Christus, richtig gewürdigt, lässt den Gedanken gar nicht aufkommen, dass die Auferstehung, nachdem sie doch einmal an dem Beispiel Christi als historische Thatsache anerkannt worden ist, etwas Ungereimtes, Unglaubliches sein könne. Denn Christi Auferstehung ist auf das Engste verknüpft mit dem gesammten Inhalt und Gegenstand unseres Heilsglaubens. Wir glauben, dass Gott uns in Christo die Sünden

1) Diesen Unterschied zwischen der objectiven Wahrheit und der subjectiven Wahrheit kann man zur Erläuterung des Unterschiedes zwischen *κενόν* V. 14 und *καταλα* V. 17 verwerthen. Hofmann (Comm. S. 347) unterscheidet: *κενόν* d. i. „man glaubt, was keine Wirklichkeit hat“; *καταλα* d. i. „man getröstet sich dessen, was keine Wahrheit hat“. Besser (wenigstens in Bezug auf das zweite) Steinmeyer, Apol. Beitr. III, 6: was der göttlichen Kraft entbehrt und was der Zuversicht entbehrt.

2) Dass die Idee der „göttlichen Weltordnung“ diesen Worten des Paulus zu Grunde liegt, darauf hat auch de Wette z. d. St. hingewiesen.

vergeben hat: dieser Glaube entbehrte der Bestätigung, wenn wir nicht überzeugt sein dürften, dass Christus von Gott auferweckt ist (V. 17). Wir glauben aber auch, dass wir auf Grund der Vergebung in das Verhältniss der Gotteskindschaft eintreten und wir geniessen durch inneres Erleben die persönliche Lebensgemeinschaft mit Christus, welche die subjective Erfahrungsprobe der Gotteskindschaft ist. Wir könnten diese Erfahrung gar nicht machen, wenn Christus nicht lebte, wenn er bloss gestorben, nicht aber auch auferstanden wäre. Wenn wir aber diese Erfahrung machen, dann ist auch die weitere Folge unanfechtbar und unumgänglich, dass die Gemeinschaft mit dem erhöhten, ewigen Gottessohn zugleich für uns selbst eine ewige sein muss. Deshalb ist es den Verkündigern des Evangeliums ein so heiliger Ernst (V. 15) und Jedem, der mit religiösem Bedürfniss dem Evangelium entgegenkommt, so sehr Herzenssache, zu glauben, dass Christus auferstanden ist und dass die Todten überhaupt auferstehen. Von einer Illusion bezüglich der Nothwendigkeit der Auferstehung Christi, von einer Selbsttäuschung bezüglich des eigenen religiösen Bedürfnisses einer positiven Zukunftshoffnung kann also bei denen, welche durch inneres Verlangen zum Christenglauben geführt wurden, gar nicht die Rede sein. Wer Christ ist, dem ist nichts so glaubhaft, wie die Auferstehung. Alle inneren Bedingungen sprechen für die Wahrheit der einen objectiv bezeugten, für Alle vorbildlichen Auferstehungsthat-sache. Und wie es durchaus folgerichtig ist, von dem Glauben an die Sündenvergebung durch Christus zum Glauben an das Fortleben des erhöhten Christus fortzuschreiten, so ist es auch folgerichtig, die allgemeine Auferstehung zu glauben. Dieselbe ist nicht bloss als *realiter* möglich dadurch erwiesen, dass doch wenigstens ein Mensch thatsächlich auferweckt worden ist, — sie ist auch als in sich glaubhaft und wahrscheinlich dadurch erwiesen, dass wir in dauernder Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Christo zu stehen die Anwartschaft haben. Die persönliche Lebensgemeinschaft mit Christo kann gar nicht anders gedacht werden als so, dass (negativ)

jede ἀπόλεια von derselben ausgeschlossen bleibt (V. 18); und sie muss folgerichtig positiv so vorgestellt werden, dass sie in sich selbst die Gewähr einer ewigen Dauer trägt.

In dieser Paraphrase des Grundgedankens von V. 12—19 treten die verschiedenen Gesichtspunkte der Beweisführung in leicht erkennbaren Zügen hervor, aber sie stehen nicht unvermittelt neben einander, sondern bilden einen organischen Zusammenhang. Namentlich lässt sich folgerichtig aus dem Zusammenhang der Auferstehung Christi mit der Sündenvergebung der Zusammenhang zwischen jener Thatsache und der Wahrheit der allgemeinen Auferstehungshoffnung entwickeln; und innerhalb der letzteren tritt wiederum eine doppelte Beziehung auf das Leben des erhöhten Christus hervor. Einmal insofern, als das Bewusstsein der Gemeinschaft mit Christus das gegenwärtige Leben desselben und deshalb die Wahrheit seiner Auferstehung voraussetzt, woraus die allgemeine Auferstehung als möglich von selbst folgt. Sodann auch insofern, als das Bedürfniss der Gemeinschaft mit Christus das Postulat der ewigen Dauer einschliesst. — Fragen wir aber, durch welchen leitenden Faden diese verschiedenen Gesichtspunkte der Beweisführung auf einen Ausgangspunkt zurückgeführt werden, so ist es das Bestreben des Apostels, nachzuweisen, dass die Hoffnung der gläubigen Christen auf eine Auferweckung keineswegs des vernünftigen Grundes entbehre, sondern im Zusammenhange mit der gesammten christlichen Lebensanschauung durchaus folgerichtig, glaubhaft und überhaupt denkbar sei. Und wenn wir diesen fast methodischen Grundzug der Argumentation in der Form unserer wissenschaftlichen Terminologie so charakterisiren wollen, dass wir den Unterschied zwischen unserem Abschnitt (V. 12—19) und dem vorhergehenden (V. 4—11) deutlich hervorheben, so ist dies nicht treffender zu erzielen als durch Anwendung des Doppelbegriffs der Möglichkeit. Zuerst hat der Apostel auf die reale Thatsache der Wiedererweckung Christi hingewiesen, aus welcher für Jeden, der das historische Zeug-

niss anerkennt, die reale Möglichkeit der Wiederbelebung des Gläubigen unmittelbar von selbst folgt; jetzt aber weist er diejenige Denkweise zurück, welche sich gegen die Denkmöglichkeit der Todtenauferstehung ausgesprochen hatte. Er begnügt sich aber nicht, den Nachweis dieser logischen Möglichkeit durch dialektische Begründung ihres Zusammenhanges mit der christlichen Weltanschauung im Allgemeinen zu erbringen, sondern mit V. 20 ff. beginnt er in eine anschauliche Specialisirung der Vorstellung von der Auferstehung der Gläubigen einzutreten. So vollendet er den Nachweis der ideellen Möglichkeit, indem er zuerst zeigt, in welcher äusseren Ordnung man sich die Theilnahme Aller an der Auferstehung Christi vorzustellen habe, worauf er dann später V. 35 ff. durch concrete Analogien sogar den Versuch macht, den inneren Vorgang der Wiederbelebung zur Anschauung zu bringen.

Abgesehen von der eigenthümlichen Beleuchtung, welche der innere logische und psychologische Gedankenzusammenhang von 1. Cor. 15 durch unsere Betrachtungsweise erhält, kann aus derselben als Nebenertrag für die dogmatische Erkenntniss, wie bereits oben hervorgehoben wurde, eine neue Bestätigung für die auch sonst geltend gemachte Thatsache gewonnen werden, dass nach neutestamentlicher Lehre das ewige Leben der Gläubigen als Frucht der Gotteskindschaft und, da die Gotteskindschaft auf dem Versöhnungstode beruht, als mittelbare Folge der Erlösungsthätigkeit Christi anzusehen ist. Auch die entscheidendste Stelle innerhalb der paulinischen Briefe zwingt uns nicht, die allgemeine Auferstehungshoffnung für die Ungläubigen wie für die Gläubigen als unbedingtes und undiscutirbares Dogma des Urchristenthums vorauszusetzen, sondern gerade die entschiedensten Aeusserungen über die Christenhoffnung und insonderheit der Glaube an den Zusammenhang einer Auferstehung der Gläubigen mit der Parusie Christi (V. 23) beruhen auf der Voraussetzung, dass im Grunde genommen nur Gott Unsterblichkeit zukommt. Ja man könnte einen Schritt weiter gehen und aus V. 24—28 die folgerichtige Annahme entlehnen, dass auch dem Messias in seiner

Wesensbeschaffenheit als Mensch nicht an und für sich, sondern in jenem abgeleiteten Sinne die persönliche ewige Dauer beigelegt wird. Denn auch diese Beurtheilung entspricht dem Zusammenhange. Nicht die äussere Thatsache der Sendung Christi, nicht die äussere Realität seiner Auferweckung ist dem Apostel die Hauptsache; sonst würde er nicht wie 2. Cor. 5, 16. 17¹⁾, so auch in unserm Capitel von den äusseren Facta zu der wesentlichen dogmatischen und ethischen Bedeutung fortschreiten, welche das Leben des erhöhten Christus für uns haben muss. Für die allgemeine Auferstehung folgt zwar aus jenem Factum die empirische Möglichkeit; dagegen der alle Bedenken tilgende Nachweis der inneren Wahrscheinlichkeit, Glaubhaftigkeit und Denkmöglichkeit wird erst durch die dialektische Erläuterung des sittlichen und religiösen Zusammenhanges zwischen dem Leben Christi und unserem Leben erbracht. Und in diesem Zusammenhange wiegt nicht, wie es nach dem singulären Charakter des äusseren Factums der Auferstehung Jesu der Fall zu sein scheint, die specifische Einzigartigkeit Jesu als des präexistenten Gottessohnes vor, sondern hier fällt der Nachdruck auf den graduellen Vorzug des „Erstlings der Entschlafenen“, welcher als Mensch uns Allen wesensgleich ist. Wie Alle durch ihn, so hat er selbst von Gott die Anwartschaft auf das ewige Sein erhalten, und wenn auch sein erlösendes Thun ihn specifisch von allen Anderen als Erlösungsbedürftigen unterscheidet, so ist doch in dem Bewusstsein der solidarischen Lebensgemeinschaft mit Christo jedem Gläubigen eine innere Geistesverwandtschaft mit Christo verbürgt, welche ihn in ein Abhängigkeitsverhältniss zu Gott versetzt, das als nicht geringer, nicht bedingter, nicht unselbständiger zu beurtheilen ist als die ebenfalls bedingte Stellung, welche „der Sohn“ selber einnimmt (V. 28). Dass in diesem Sinne auch die Wiederlebung Jesu mehr als göttliches Wunder denn als naturgemässe Zurückerstattung des Lebens angesehen wird, geht beson-

1) Worauf besonders Holsten hingewiesen hat.

ders aus V. 16 hervor: *εἰ γὰρ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται*. Und dass demgemäss von einer metaphysischen Einzigartigkeit Christi gegenüber der gesamten Menschheit an unserer Stelle nicht die Rede sein kann, dafür bürgt die schon hier, wie später im Römerbriefe hervorgehobene Parallele zwischen Adam und Christus: wie Adam der natürliche Stammvater unseres Geschlechtes, so ist Christus das Haupt unserer geistigen Entwicklung (V. 22. 45). Bevor wir aber dieses Material zu einem abschliessenden, biblisch-theologischen Ergebniss über die Lehre des Paulus von der Präexistenz Christi verwerthen dürften, wäre ein vergleichendes Heranziehen anderer Aussprüche des Apostels, insonderheit von Phil. 2, 5 unerlässlich: dies würde jedoch über unsere Aufgabe hinausgreifen.

Die Aufgabe war, nachzuweisen, dass der Doppelbegriff der Möglichkeit für die Exegese von 1. Cor. 15 nicht ohne Belang ist, sondern in heuristischer Weise, sei es als orientirendes Eintheilungsprincip oder auch als regulativer Massstab fruchtbar gemacht werden kann. Unsere Meinung geht keineswegs dahin, dass der Weg, welchen wir in der Auslegung eingeschlagen haben, der einzige sei, welcher zu dem vorher charakterisirten Ergebniss führen könne. Man würde vielleicht auch ohne Berücksichtigung des Doppelbegriffes der Möglichkeit das nämliche Ziel zu erreichen im Stande sein. Allein der Aufgabe, welche wir uns gestellt haben, ist Genüge geleistet, wenn an einem hervorragenden Beispiele gezeigt wurde, dass Fälle vorkommen, in denen die Benutzung jener logischen Kategorie zum Schlüssel des Verständnisses werden kann, indem sie als hermeneutisches Hilfsmittel die Auffindung des Ergebnisses thatsächlich erleichtert.

II.

Wenn wir zum Beweis für die exegetische Anwendbarkeit des Doppelbegriffes der Möglichkeit bisher nur auf eine Stelle zurückgegangen sind, so hatte das einen zu-

fälligen Grund. Nachdem wir die Durchführbarkeit unserer Kategorie an einem Beispiele erprobt haben, so entsteht die Frage, ob dieser Fall vereinzelt dasteht, oder ob aus der Verwerthung jener Kategorie auf dem Wege der Induction ein erheblicher Ertrag für die wissenschaftliche Hermeneutik und Kritik gewonnen werden kann. Es verlohnt sich der Mühe, die Verwerthbarkeit des Doppelbegriffes der Möglichkeit noch an einigen anderen Beispielen zu verdeutlichen.

Wenn Xenophon Anab. II, 4, 3 die Griechen zum Klearch sagen lässt *οὐκ ἔστιν ὅπως οὐκ ἐπιθήσεται ἡμῖν [ὁ βασιλεὺς]*, so ist von der ideellen Möglichkeit die Rede. Es wäre widersinnig, anzunehmen, dass Xenophon den Redenden die Meinung zumuthe, der Perserkönig warte nur die Concentrirung seiner Truppenmassen ab, um dann sofort anzugreifen, weil es realiter unmöglich sei, dass er anders handele, indem alle Bedingungen fehlten, welche ihn in die Lage versetzen möchten, sein Heer vom Kampfe fernzuhalten. Der Zusammenhang ergibt, dass die persische Streitmacht sich in einer Lage befand, in welcher sie das Heer der Griechen nicht zu fürchten brauchte; und dass die zerstreuten feindlichen Truppen, nachdem sie sich wieder vereinigt haben würden, ihren eigenen Führer zum Kampfe gezwungen hätten, daran ist gar nicht zu denken. Die Meinung, welche die Griechen dem Klearch vortragen, ist also nur die, dass der Perserkönig aller Wahrscheinlichkeit nach nicht anders sich entschliessen werde, als die diesseitigen Truppen anzugreifen, sobald er nur könne; „es ist vernünftigerweise gar nicht anders denkbar, als dass er uns angreifen wird“. — Wenn derselbe Schriftsteller aber Anab. V, 2, 9 über die eigenen Erwägungen berichtet, welche er mit seinen Officieren anstellte, als er im Gebiet der kriegerischen Drilen, durch eine unwegsame Waldschlucht von dem Gros der Hopliten getrennt, unschlüssig war, ob man auch jene solle zur Vertheidigung herüberkommen lassen, oder ob er besser thue, mit den diesseits befindlichen Peltasten den Platz zu verlassen, und die ungünstigen Bedingungen der letzteren Alternative dahin formu-

lirt: καὶ ἐδόκει τὸ μὲν ἀπάγειν οὐκ εἶναι ἄνευ πολλῶν νεκρῶν, so handelt es sich hier nur um die reale Möglichkeit. Die Räumung des Platzes war nur so möglich, dass man im Einzelmarsch dem Feinde eine unverhältnissmässig günstige Angriffsfläche darbot, weil nur ein schmaler Zugang zu der Schlucht als Rückzugslinie benutzt werden konnte. Hier fehlten also die realen Bedingungen für einen ungefährlichen Abzug, während die Frage, ob man sich wohl vorstellen könne, dass man ohne grosse Verluste den Rückzug bewerkstelligen werde, gar nicht in Betracht kommt, da diese Vorstellung selbstverständlich zugleich mit jener Erwägung stattfinden konnte; denn es war ja wohl irgendwie denkbar, dass die Feinde aus unbekannten Gründen von der Verfolgung Abstand nehmen möchten¹⁾. — Eine ähnliche Parallele aus Platon's Schriften finden wir z. B. in Bezug auf den Begriff eines „zweiten Lebens“. Im Gorgias stellt Sokrates, nachdem er das doppelte Lebensideal, das eudämonistische und das ethisch-philosophische entwickelt hat, als ferneres Problem die richtige begriffliche Abgrenzung dieser beiden Lebensformen und die Untersuchung über den beiderseitigen vergleichswisen Werth in Aussicht. Hierbei macht Sokrates die Einschränkung:

1) Freilich liegt in der Thatsache dieser Entscheidungsfreiheit des Königs auch wiederum neben der logischen eine reale Möglichkeit für einen ungefährlichen Rückzug der Griechen. Aber wo das Gebiet der Willensfreiheit beginnt, da fängt überall zugleich die Grenze der schärferen concreten Unterscheidbarkeit innerhalb des Möglichkeitsbegriffes an: schon bei der Beurtheilung der eigenen Freiheit. Die Realität der Freiheit beruht ja nach Kant und nach Hegel auf der Vorstellung. Wenn ich nun gar ein bestimmtes freies Wollen eines Anderen als möglich vorstelle, so ist es von seinem eignen Standpunkt vielleicht real unmöglich, sofern die entgegenstrebenden Triebfedern überwiegen, während dasselbe von meinem Standpunkt aus, der ich die Gesammtheit der Beweggründe jenes nicht überschauen kann, nicht bloss logisch möglich ist, sondern auch als real möglich erscheint. Die auf dem Gebiet der Willensfreiheit sich ergebende Schwierigkeit ist aber gerade ein Beweis dafür, wie nothwendig es ist, das Orientirungsmittel des Möglichkeitsbegriffes in Rechnung zu ziehen. Vgl. hierüber meinen Artikel „Willensfreiheit“ in Herzog's Real-Encycl. 2. Aufl. XVII.

„falls nämlich die beiden (begrifflich bereits entwickelten) Lebensweisen thatsächlich vorkommen können“, d. h. wirklich möglich sind, und dabei bedient er sich des sog. *σχήμα Πινδαρικό* (Enallage des Numerus): *εἰ ἔστι τοῦτω δίττω τὼ βίῳ*¹⁾. Da ist offenbar von der realen Möglichkeit die Rede. — In einem ganz anderen Sinne und mehr der hellenischen Fragestellung, welcher wir 1. Cor. 15 begegnet sind, sich annähernd, spricht Sokrates im Phädon von dem „doppelten Leben“²⁾. Er gedenkt hier der Metempsychose als eines *παλαιὸς λόγος*, nach welchem die Seelen der Verstorbenen aus der Unterwelt zurückkehren und wiedergeboren werden aus den Gestorbenen (*πάλιν γίγνεσθαι ἐκ τῶν ἀποθανόντων τοὺς ζῶντας*). Falls dies sich so verhielte, fährt nun Sokrates fort, so wäre es ein Beweis dafür, dass die Seelen, auch so lange sie jenseits, im Zustande des Gestorbenseins sich befinden, nicht ins Nichtsein übergegangen sind, sondern als existirend vorgestellt werden müssen. Sodann verallgemeinert der Redner diese Idee, indem er sie auf alle möglichen empirischen Wahrnehmungsobjecte überträgt. Alles, was entstanden ist, ist geworden aus solchem, welches sein Gegentheil war, das Schöne aus dem Hässlichen, das Gerechte aus dem Ungerechten, das Wachen aus dem Schlafen. Diese Gegensätze sind relativ, es findet eine stetige Wechselwirkung zwischen den entgegengesetzten Factoren statt, und auch wenn die Sprache nicht ausreicht, die Relation bezeichnend auszudrücken, so können wir doch nicht umhin, die Möglichkeit des Ueberganges zwischen den zwei Zuständen uns irgendwie unter dem Gesichtspunkt des Mehr oder Weniger, des *ἀνξάνεσθαι* und *φθίνειν* vorzustellen, gerade so, wie wir es bei dem Verhältniss von Wärme und Kälte zu thun pflegen. So ist nun aber auch das Todtsein dem Leben entgegengesetzt und somit ist auch zwischen Leben und Tod eine ununterbrochene Wechselwirkung anzunehmen, wie zwischen Schlaf und Wachen einerseits das „Einschlafen“, andererseits das „Aufwachen“

1) Gorg. LV, 500, D.

2) Phaedon. XV, XVI, p. 70—72.

die Uebergangsformen darstellt, welche sprachlich als *καταδαρθάνειν* und *ἀνεγείρεσθαι* bezeichnet werden. Die Wechselwirkung zwischen Tod und Leben ist einerseits das Sterben, andererseits — müssen wir nicht auch ein dem Sterben entgegengesetztes Werden uns vorstellen? *Οὐκ ἀνταποδώσομεν τὴν ἐναντίαν γένεσιν*; gewiss, dieses Werden ist das *ἀναβιώσκεισθαι*. Um nun zu der Schlussfolgerung überzugehen, dass die abgeschiedenen Seelen irgendwie und irgendwo sein müssen, knüpft Sokrates an den Begriff *ἀναβιώσκεισθαι* zunächst die doppelte Gedankenwendung: 1. Wenn jenes begrifflich erörterte, aber vorerst problematische positive Correlat des Sterbens nichts Anderes ist¹⁾ als das *ἀναβιώσκεισθαι*, dann ist (wenn gleich wir über die realen Bedingungen eines solchen Vorganges nur Vermuthungen — nach Art jenes *παλαιὸς λόγος* anstellen können) jedenfalls die subjective, logische Möglichkeit gegeben (*εἴη ἂν*), dass eben dieser bisher bloss postulirte Uebergang zum Leben, nämlich das „Aufleben“, auch wirklich in dem Zustande des Todes seinen Ursprung habe. *Οἰκοῦν εἶπερ ἔστι τὸ ἀναβιώσκεισθαι, ἐκ τῶν τεθνεώτων ἂν εἴη γένεσις εἰς τοὺς ζῶντας αἴτη, τὸ ἀναβιώσκεισθαι*; und 2. Wenn ein solches Aufleben somit im Einklang mit der gesammten Erfahrung widerspruchslös als positive Wirkung des Todes gedacht werden kann, so bestätigt sich auf diesem Wege (der Denkmöglichkeit) die Annahme, dass die Lebenden realiter aus den Todten hervorgehen. Und daraus folgt dann offenbar, dass auch den Abgeschiedenen nicht jede Existenz abgesprochen werden darf, sofern deren Zustand doch als reale Potenz einer sich wiederholenden

1) *εἶπερ ἔστι τὸ ἀναβιώσκεισθαι*. Ich fasse *ἔστι* als verstärkte Copula im Sinne eines betonten identischen Urtheils, nicht, wie üblich, als Existenzialurtheil. Denn ein solches passt weder in den Zusammenhang, da doch gerade in dem Nachsatz, welchem dieser Vordersatz zur Voraussetzung dient, erst mit der Möglichkeit des *ἀναβιώσκεισθαι* gerechnet wird; noch entspricht demselben der Wortlaut, da dann vor *ἀναβιώσκεισθαι* der Artikel fehlen würde; daher auch Schleiermacher (irrthümlich, aber folgerichtig) übersetzt: „wenn es ein Aufleben giebt“.

Lebenswirklichkeit gedacht werden muss¹⁾. Hier schreitet Sokrates von der Denkmöglichkeit zur Wahrscheinlichkeit der Seinswirklichkeit fort, indem er aus jener eine Bestätigung dieser entlehnt. Mit voller Entschiedenheit wagt er jedoch die Behauptung der Realität erst im folgenden Abschnitt auszusprechen: *ἔστι τῷ ὄντι καὶ τὸ ἀναβιώσκεισθαι καὶ ἐκ τῶν τεθνεώτων τοὺς ζῶντας γίγνεσθαι καὶ τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναι*²⁾. Kebes erwähnt dann noch als weitere Bestätigung die Consequenz der sokratischen Lehre, dass alles Lernen Wiedererinnerung sei: diese setzt ein früheres Gelernthaben voraus, und ein solches wäre unmöglich, es fehlte die reale Vorbedingung zu demselben (*τοῦτο δὲ ἀδύνατον*), wenn die Seele nicht in einem früheren Zustande existirt hätte³⁾. Hier ist von der realen Möglichkeit, wie vorher von der Denkmöglichkeit die Rede.

Diese platonische Gedankenentwicklung in Anlehnung an die sokratische Form der Dialektik verdient schon deshalb Berücksichtigung, weil sie das nämliche Thema behandelt, welches 1. Cor. 15 ebenfalls in griechischer Sprache und ebenfalls griechisch redenden und denkenden Lesern gegenüber erörtert wird. Die Form der Darstellung ist bei Platon weitschweifig, umständlich, aber logisch exact; — bei Paulus prägnant, aber in Bezug auf den Zusammenhang theilweise schwer zu enträthseln. Der Inhalt ist nach dem verschiedenen Zeitcharakter, nach den verschiedenen historischen Bedingungen für die religiösen und speciell eschatologischen Erkenntnisse sehr verschieden, — aber dort wie hier liegt den Erörterungen zu Grunde eine Rücksichtnahme auf die hellenische Zweifelsucht, auf die Frage: wie soll man sich ein jenseitiges Leben vorstellen und wie kommt man dazu, den Gedanken an ein solches zu fassen? — also das Forschen nach dem Erkenntnissgrunde, nach der logischen Möglichkeit des jenseitigen Lebens, speciell des Wiedererwecktwerdens aus dem Todesschlaf. Auch wenn

1) Phaed. XVI, 72, A.

2) Phaed. XVII, 72, D.

3) Phaed. XVIII, 72, E.

man unsere Auslegung des *εἴπερ ἔστι τὸ ἀναβιώσκεισθαι* (71 E) nicht anerkennen, sondern übersetzen will: „wenn es ein Wiederaufleben giebt“, so behält die Stelle eine merkwürdige Aehnlichkeit mit 1. Cor. 15, 12 ff. Wie dort nämlich an den Bericht über die reale Christusauf resurrection noch eine Untersuchung über die Denkmöglichkeit einer Auferstehung überhaupt sich anschliessen musste, weil dem idealistisch gerichteten Hellenen (im Unterschiede von den Juden, worauf wenigstens andeutungsweise Holsten und Pfeiderer hingewiesen haben)¹⁾ die Gedankenwelt überwog, — so würde gerade bei der von Schleiermacher bevorzugten Auffassung der Phädonstelle ebenfalls an die Voraussetzung „wenn es also ein Wiederaufleben giebt“, noch die Erörterung der subjectiven Möglichkeit angeschlossen werden: „dann hätte man diesen Uebergang zum Leben wohl so zu denken“, dass derselbe allemal eine positive Lebenspotenz in dem Zustande des Todtseins zum Ursprung habe.

Die Beispiele, durch welche die hermeneutische Verwerthbarkeit, die heuristische Tragweite und prophereutische Leistungsfähigkeit des Doppelbegriffs der Möglichkeit veranschaulicht werden können, sind selbstverständlich so mannigfach, dass wir auf gut Glück einzelne aus der klassischen Literatur herausgegriffen haben, ohne damit die Möglichkeit leugnen zu wollen, dass viele andere weitaus geeigneter sein würden. Dass es sich aber hierbei nicht bloss um das Zeitalter der vollendeten hellenischen Cultur handelt, sondern dass dieselbe Exemplificirung auch mit Hülfe der kindlichen Poesieform möglich ist, in welche die homerischen Gesänge gekleidet sind, das möge noch eine weitere Zusammenstellung verdeutlichen. Die sprichwörtliche Begründung „*οὐκ ἔστι Διὶ Κρονίων μάχεσθαι*“²⁾ kann nur als Negation der realen Möglichkeit aufgefasst werden. Man kann mit Zeus nicht kämpfen, weil die realen Macht-

1) Holsten a. a. O. S. 107 ff. Pfeiderer, Der Paulinismus, 1873, S. 120.

2) II. 21, 193.

bedingungen dazu mangeln: *τῷ οὐδὲ κρείων Ἀφελώιος ἰσοφαρίζει οὐδὲ βαθυρρεῖται μέγα σθένος Ὠκεανοῖο*. Hingegen, wenn Aphrodite auf eine an sie gerichtete Bitte der Here mit den Worten eingeht¹⁾: „οὐκ ἔστ' οὐδὲ ἔοικε τὸν ἔπος ἀρνήσανθαι, so weist hier sowohl die Parallelstellung, als auch die Unterscheidung zwischen *ἔστι* und *ἔοικε* darauf hin, dass es um die Denkmöglichkeit sich handelt. „Wie sollte ich dir widersprechen?“ „Es ist weder denkbar noch rathsam, dein Anliegen zu versagen.“ Hier ist zwar der Doppelbegriff der Möglichkeit von keinem Belange, denn statt „es ist nicht denkbar“ kann man ohne Weiteres einsetzen: „es ist bei Wahrung der vernünftigen Zwecke überhaupt unthunlich und bei Erstrebung dauernden Einvernehmens zwischen uns wirklich unmöglich“; und dieselbe Substitution gilt überall, wo das als möglich Hingestellte als Object des freien Willens gedacht wird²⁾. Und doch enthält gerade diese Combination mit *ἔοικε* einen Hinweis auf sorgfältigere Prüfung des *ἔστι*, weil man entweder mehr die Identität oder mehr den Unterschied beider betonen kann. Und das führt uns auf das N. T. zurück.

Ganz ähnlich wie Il. 14, 212, so ist auch 1. Cor. 11, 20 zweifelhaft, ob in *οὐκ ἔστι κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν* die Nebenvorstellung des *non decet*, wie mehrfach (mit Winer) angenommen wird, in das *οὐκ ἔστι* einspielt. Damit hängt zusammen, dass man darüber Zweifel hegen kann, ob *οὐκ ἔστι* mehr unter den Gesichtspunkt der realen Möglichkeit oder mehr unter den der logischen Möglichkeit gestellt werden müsse. Nach dem Zusammenhang der Stelle fehlen bei den Corinthern sowohl die realen Bedingungen zu einem richtigen Feiern des Herrenmahls, als auch fehlt die vernünftige Möglichkeit, die in der Gemeinde eingerissenen Unordnungen mit dem sittlichen Anschauungskreis des christlichen Lebens ideell in Einklang zu setzen. Immerhin mag schliesslich die letztere Erwägung den Vorzug behalten; denn nicht zu dem *φαγεῖν δεῖπνον*, sondern nur zu

1) Il. 14, 212.

2) z. B. Odyss. 4, 193 καὶ νῦν, εἴ τί που ἔστι, πείθοιό μοι.
Jahrb. f. prot. Theol. XIV. 23

einem richtigen Feiern mangeln die realen Bedingungen. Auch bei Auslegung dieser Stelle ist somit der grammatisch-logische Gegensatz der logischen und realen Möglichkeit zwar zur Klärung des Gedankens zu verwerthen, aber nicht mit derselben Evidenz wie z. B. Cap. 15, 12 ff., so dass man bestimmt sagen könnte: von der einen Möglichkeit ist die Rede, von der andern nicht. — Ein treffenderes Seitenstück dagegen bietet z. B. Marc. 14, 36, nur dass hier im entgegengesetzten Sinne die Wagschale der metaphysischen oder realen Möglichkeit gegenüber der logischen vorwiegt. Denn hier kann es nicht im Mindesten zweifelhaft sein, dass die in mehrfacher Variation geschilderte Möglichkeit, welche in den Worten des Gethsemanekampfes den Hintergrund des natürlichen Todesbangens Jesu bildete, lediglich als reale Möglichkeit zu verstehen ist. In dem Bewusstsein, dass Gottes Allmacht auf die Gebete und Hoffnungen der Menschen Rücksicht nehmen will, wenn nicht höhere Zwecke auf dem Spiele stehen, wagt das gott-ergebene Gemüth des Erlösers dem Wunsche Ausdruck zu geben, dass das von Gott verhängte Leiden ihm thatsächlich erspart bleiben möge. Dass diese Eventualität gedacht werden kann, dass der logischen Möglichkeit hier nichts im Wege steht, ist selbstverständlich, sonst würde die gesammte Erwägung des pro und contra nicht eine so ungeheure Rolle in dem Gemüthsvorgang Jesu spielen können. Fraglich ist nur, ob in Gottes Vorsehungswillen die realen Bedingungen gegeben sind, um die Möglichkeit zur Verwirklichung kommen zu lassen. Darum steht dem Marcusbericht (14, 36) *πάντα δυνατά σοι* als Einschränkung die Berufung an den Willen Gottes nach dem Lucasevangelium (22, 42) zur Seite: *εἰ βούλει* —, und diese an Aposiopese streifende Ellipse lässt den Unterschied und Uebergang zwischen dem Wunsch mit seiner Voraussetzung der blossen Denckbarkeit und dem Zugeständniss einer thatsächlichen Nichtmöglichkeit, zwischen dem *utinam* und dem *si quidem*, zwischen *o si* und *dummodo ne* absichtlich in der Schwebe. Die Darstellung nach Matthäus hingegen lässt ausdrücklich beide Seiten der

realen Möglichkeit, die positive und die negative, zur Geltung kommen: V. 39 *εἰ δυνατόν ἐστίν*, V. 42 *εἰ οὐ δύναται*, und fügt dem letzteren Falle mittels der Bedingung: „es sei denn dass ich ihn trinke“ ein Anzeichen für das Vorgefühl der Ueberwindung hinzu; mit der bestimmten Hingebung in Gottes Willen geht nunmehr der Sonderwille seiner Auflösung entgegen und es wird vermöge der Einwirkung des Wollens auf das Denken auch die logische Möglichkeit, die Denkbarkeit einer Umgehung des Verhängnisses erschüttert: mit der Gewissheit, dass Gottes Wille das Gegentheil beschlossen, wird der Gedanke, dass es anders sein könnte, zur Unmöglichkeit, vielmehr muss es also geschehen, — wie würden denn sonst die Schriften erfüllt? (V. 54). Wir sehen also auch hier, dass parallel mit der psychologischen Entwicklung der inneren Lebensvorgänge eine Wandlung des Ausdrucks stattfindet, welche durch den grammatisch-logischen Gegensatz der logischen und der realen Möglichkeit recht anschaulich verdeutlicht wird.

Wie wichtig die Unterscheidung der logischen und der realen Möglichkeit für die Exegese sein kann, mag auch aus der Art erhellen, wie wir diese Kategorien zur Deutung der schwierigen Stelle Gal. 3, 20 anwenden können. So lange man nicht auf den Gedanken kommt, jene Unterscheidung als Schlüssel zu verwerthen, um in das Verständniss dieser *crux* einzudringen und innerhalb der kaum zählbaren Menge ihrer Auslegungen Auswahl zu treffen, wird die Erklärung, welche Ewald vertreten hat und welche mir die richtige zu sein scheint, den Eindruck einer zwar geistreichen, aber gekünstelten Hypothese machen¹⁾.

1) Ewald, Die Sendschreiben des Apostel Paulus, 1857, und Jahrb. d. B. W. IV, 108 f. V, 363. VII, 173 f. „Der Begriff des Mittlers setzt nothwendig zwei verschiedene Lebende voraus, welche, da sie uneins oder getrennt waren, vermittelt werden sollten, weil der Mittler Eines nicht ist, sich gar nicht findet, unmöglich ist: Da nun aber Gott streng nur Einer ist, nicht etwa aus zwei innerlich verschiedenen Göttern oder aus einem früheren und späteren Gotte besteht, so erhellt, dass Mose als Mittler nicht etwa

Ewald fasst das zweite $\delta\epsilon$ mehr metabatisch als adversativ, so dass der Gedanke „den Mittler Eines giebt es nicht“ fortgesetzt wird in der Behauptung: Gott ist in sich einheitlich und somit 'bloss einer der zu vermittelnden Factoren; der andere ist das israelitische Volk, welches zur Zeit der Gesetzgebung lebte. Zugleich will aber Ewald den mehrentheils von den Vertretern der adversativen Construction betonten Gedanken zur Geltung kommen lassen, dass zwischen Verheissung und Gesetz kein Gegensatz besteht: der Gott der Verheissung und der Gott des Gesetzes bilden keine Mehrheit. — Würde hiermit angespielt auf wirklichen Polytheismus, so dass der Sinn wäre „es kann nicht mehrere Götter geben“, so wäre diese Wendung des Gedankens nicht nur gesucht, sondern sie müsste entweder der adversativen Fassung des $\delta\epsilon$ oder aber, da diese schon wegen des parallelen ersten $\delta\epsilon$ wenig Wahrscheinlichkeit hat, der ganz ungehörigen Meinung Vorschub leisten, dass Paulus habe sagen wollen, der Mittler habe nicht zwischen mehreren Göttern oder doch realen Principien in der Gottheit vermitteln wollen¹⁾. Diese Bedenken schwinden, sobald wir beachten, dass die Unklarheit zwischen „unmöglich ist“ und „sich gar nicht findet“ (Ewald) dadurch getilgt werden kann, dass $\text{o}\acute{\upsilon}\kappa\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ verständiger Weise nur auf die logische Möglichkeit zu beziehen ist, und zwar (in Anbetracht der verschiedenen Fassung des bestimmten Artikels) entweder in dem Sinne: „der Begriff (δ) des Mittlers schliesst die Zweiheit ein“ oder in dem Sinne: „den soeben genannten Mittler (Mose)

den Gott jener Verheissung mit dem Gotte des Gesetzes vermittelte, und dadurch dieses mit jener vermischte und jene durch dieses spätere aufhob, sondern dass er eben nur (wie man weiss) Gott und das damalige Volk vermittelte.“ Ewald erklärt diesen „Nebenbeweis“ für einen „raschen Gedankenblitz“, der sich noch eindringt, um das durch den Hauptbeweis schon Feststehende auch so noch zu stützen. Mose ist Mittler, das Gesetz nimmt nur eine Mittelstellung ein und kann somit in seiner der Verheissung gegenüber geringeren Würde die letztere nicht haben aufheben wollen.

1) Hiergegen hat auch Meyer (5. Aufl. 1870, S. 174) gegenüber Hermann, der eine ähnliche Ansicht aufgestellt hatte, sich erklärt.

kann man sich, wie jedwedes Mittlerwesen überhaupt, gar nicht vorstellen als bloss auf eine Partei bezüglich“. Dass nur diese Vorstellungsmöglichkeit, nicht die reale Möglichkeit gemeint ist, wird klar, sobald wir bedenken, dass der Gedanke: „Es fehlen die realen Bedingungen dazu, dass der betreffende Mittler, welcher bloss einen Factor vermittelt, jemals erscheinen wird“, so sinnlos wie zwecklos, ja zweckwidrig sein würde. Wenn aber das erste *ἔστιν* die logische Möglichkeit bedeutet, so ist es nicht nur nicht unmöglich, sondern wahrscheinlich, dass auch die Wendung *ὁ δὲ θεὸς εἰς ἔστιν* zu deuten ist: „Gott kann nur als in sich einheitlich gedacht werden“. Und dann ist es wohl verständlich, inwiefern Paulus den im vorstehenden Zusammenhang naheliegenden Gedanken bloss so kurz anzudeuten brauchte, dass in Gottes einheitlichem Wesen die gesetzgebende Causalität nicht getrennt werden dürfe von der verheissenden Thätigkeit. — In Bezug auf den begrifflichen Charakter einer solchen „Trennung“ unterscheidet die Logik noch weiterhin zwischen der *ἀφαίρεσις* oder ideellen Sonderung und dem *χωρισμὸς* oder der Feststellung einer realen Geschiedenheit. Und ohne dem biblischen Realismus zu nahe zu treten, wird man auch in dieser Hinsicht behaupten dürfen, dass Paulus im Sinne der *ἀφαίρεσις* spricht, zumal empirisch wenigstens in Bezug auf die zeitliche Folge eine Geschiedenheit von Verheissung und Gesetz allerdings vorlag, die weder verneint werden konnte noch in Abrede gestellt zu werden brauchte. Doch dieser Punkt möge auf sich beruhen; soviel aber dürfte aus dem vorher Dargelegten erhellen, dass die Berücksichtigung des Doppelbegriffs der Möglichkeit auch für die vorliegende Stelle nicht ohne Ertrag ist. Und was die angeblich gekünstelte Auslegung Ewald's betrifft, so möchte ich gegenüber den von Meyer und Anderen gegen Hermann und Ewald erhobenen Bedenken daran erinnern, dass der Grundgedanke, die hypothetische Zweiheit in Gottes Wesen zu verlegen, keineswegs erst modernen Einfällen sein Dasein verdankt. Euthymius, der sich sonst häufig auf Chrysostomus und andere ältere Väter stützt, hier aber selbständig,

wie es scheint, verfährt, stellt zwei mögliche Auslegungen nebeneinander, die eine, wonach der *εἷς θεός* gleich *ὁ πατήρ* sei, die andere, welcher er selbst zu huldigen scheint, wonach unter der Einheit die im Vatergott und im Sohne identische Gottheit, unter der Zweiheit der Gegensatz der Menschheit zu dem trotz des mittlerischen Elements in Gott als einheitlich zu denkenden vermittelten Wesen in Gott zu verstehen sei; der *μεσίτης* nämlich sei Christus als zweite Hypostase in der Gottheit. So barock diese Auslegung auch sein möge, so zeigt sie doch, wie einem griechisch redenden und griechisch schreibenden Exegeten angesichts dieser Stelle sich hauptsächlich der Gedanke aufdrängen konnte, dass Gott einerseits zwar als in sich einheitliches Wesen gedacht werden solle, dass aber andererseits doch wenigstens hypothetisch mit der Vorstellung gerechnet werden müsse, zwei in Gott zu unterscheidende Principien könnten irrthümlich als die zu vermittelnden Parteien aufgefasst werden¹⁾.

Diejenige Stelle im N. T., welche die Tragweite der Anwendung des Doppelbegriffs der Möglichkeit wohl am treffendsten zu illustriren geeignet ist, scheint mir die Antwort zu sein, mit welcher Jesus der staunend ängstlichen Frage der Jünger begegnete: „Aber wer kann dann selig werden?“ „Bei den Menschen ist es unmöglich, aber bei Gott sind alle Dinge möglich“. Bei jedem der drei Synoptiker lautet hier der Bericht verschieden. Matthäus hat zweifellos die relativ ursprüngliche Form. Denn Marcus hat wie oft (z. B. 9, 37), so auch hier trotz stilistischer Kürze eine entbehrliche Antithese eingefügt: *παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον ἀλλ' οὐ παρὰ θεῶν: πάντα γὰρ δυνατόν ἐστιν παρὰ τῷ θεῷ* (10, 27). Lucas (18, 27) trägt den Ausspruch in der abgerundeten Form schriftstellerischer Bearbeitung vor, indem er der Generalisirung des Urtheils durch Ver-

1) Euthymii Zigab. *Ἐξηγητικά εἰς ἐπιστ. Παύλου*, 1879 entdeckt und herausgegeben von Νικηφ. Καλογεράς, I. Ἐν Ἀθήναις 1887, S. 528 sq. ἥ ἐπειδὴ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν ἐνέγκηγε, λοιπὸν ἐλήγαγεν, ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ Θεὸς ἐν ἀμφοτέροις· μία γὰρ ἀμφοῖν ἡ Θεότης, εἰ καὶ Θεός ἐστιν ἐκάτερος τούτων.

eschlingung zweier Sätze die Härte nimmt: τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις δυνατὰ παρὰ τοῦ Θεοῦ ἐστίν. Von beiden redactionellen Eigenheiten ist der Matthäusbericht (19, 26) frei: παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν, παρὰ δὲ Θεοῦ πάντα δυνατά.

Hier kann man nun ernstlich zweifeln, ob von der Möglichkeit im Sinne der realen oder der logischen die Rede sei. Gesetzt nämlich erstens, dass gesagt sein sollte: „Des Menschen Kräfte reichen nicht aus, die Schwierigkeiten zu überwinden, welche das Haften am Irdischen dem höheren Streben bereitet, aber Gottes allmächtige Kraft vermag trotzdem die Erreichung des Zieles der Seligkeit thatsächlich zu bewirken“¹⁾, so wäre diese Wendung weder formell folgerichtig, noch trüge sie der Situation Rechnung. Ersteres deshalb nicht, weil diese Beantwortung der Jüngerfrage auf den Unterschied von Reich und Arm (V. 24) wenig Rücksicht nehmen würde: denn das ist doch eine ganz allgemeine Wahrheit, dass des Menschen Kräfte für sich nicht ausreichen und dass Gottes Hülfe bei allem menschlichen Streben das Beste thun muss (Marc. 4, 26—29. Matth. 6, 27. 28. 10, 19. 20). Letzteres deshalb nicht, weil der reiche Jüngling nicht durch sein mangelhaftes Können oder durch Mangel an Vertrauen auf Gottes Allmacht abgehalten wurde von der Erreichung des Zieles, sondern durch sein freies Wollen, welches hier im Vordergrund der Situation steht. Der Jüngling selber mag die Empfindung gehabt haben: „Es wird mir zu schwer werden, meine Güter preiszugeben“; die objective Beurtheilung dagegen, welche von dem Standpunkte der uninteressirten Liebe angestellt wird, durfte einerseits hervorheben: „Du könntest wohl, aber du willst nicht ernstlich“, andererseits aber musste sie zu dem Schlusse kommen: „Es ist schwer, sehr schwer möglich, d. h. sehr unwahrschein-

1) So z. B. de Wette: „Schwierige sittliche Aufgaben machen die Abhängigkeit von Gott fühlbar und seine Hülfe nothwendig“. Dadurch werde aber, fügt de Wette hinzu, die Freiheit nicht aufgehoben.

lich und nahezu undenkbar, dass ein Reicher sein ungetheiltes Wollen den Interessen des Himmelreichs zuwenden werde.“ Mit der realen Möglichkeit im Sinne des Goethe'schen Wortes: „Es giebt Fälle, wo auch das Mögliche unmöglich wird“, lässt sich also der Sinn unserer Stelle nicht erschöpfend wiedergeben. Viel passender wäre die Herbeiziehung des entgegengesetzten Wortes: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben“ (Marc. 9, 24), weil dieses mutatis mutandis besagt: es giebt Fälle, wo auch das Undenkbare denkbar wird.

Gesetzt nun zweitens, das *ἀδύνατον* bedeute jenen hohen Grad der Unwahrscheinlichkeit in der Vorstellung des objectiven Beobachters, d. h. es wäre von der logischen Möglichkeit die Rede, so würde der Sinn dieser sein: „Wir Menschen können uns das Seligwerden eines, der am irdischen Gute haftet, kaum vorstellen, aber sobald wir uns zu der göttlichen Betrachtungsweise erheben, dann erscheint die Hoffnung nicht ausgeschlossen“, so findet diese Auffassung zwar eine Bestätigung an der parallelen Antithese (16, 23): „Du willst nicht das was göttlich, sondern das was menschlich ist“. Denn auch hier ist das beschränkte, auf endliche Ziele gerichtete Denken des irdischen Sinnes entgegengestellt der göttlichen Weisheit mit ihren unendlichen Zwecken. Indessen dieser Vergleich passt gerade in Bezug auf den Begriff der Möglichkeit nicht ganz. In der Abweisung, welche Jesus dem Petrus zu Theil werden lässt, handelt es sich in jedem der beiden Fälle um das sittliche *προεῖν* des Menschen in unmittelbarer Einheit mit seinem sittlichen Können. Petrus will seinen Willen nicht dem göttlichen Vorsehungsideal (*τὰ τοῦ Θεοῦ*) anpassen, sondern verharret in den Schranken endlicher Zweckbestimmungen (*τὰ τῶν ἀνθρώπων*). Das Hauptgewicht fällt also hier auf die Unterlassung der sittlichen Pflicht, das reale Können aus persönlicher Kraft nach dem Ideal zu gestalten: hiergegen richtet sich der Vorwurf des Herrn. Das beschränkte Ideal ist das menschliche, das absolute ist das göttliche Ideal; du aber solltest den Willen und eo ipso die Kraft haben, auch von jenem zu diesem

dich zu erheben! — Da hier Wollen und Können nicht unterschieden werden, weil keine Veranlassung dazu vorlag, so wird das irdische Wollen zugleich als reale Impotenz, das Wollen des Göttlichen zugleich als reales Können aufgefasst. Darum wäre hier eine Erwägung darüber, ob ein gottgemässes Verhalten wohl denkbar sei, gar nicht am Platze, sondern es genügte die Rüge, welche an den freien Willen appellirt. Dagegen hat die Handlungsweise des reichen Jünglings weder zu einem Vorwurf oder einer strengen Aufforderung, noch zu der halieutischen Erwägung Veranlassung gegeben, wie man solche an das Irdische gefesselte Seelen zur freien Selbstentscheidung anregen könne, um die reale Möglichkeit ihres Eintretens in das Gottesreich zu erleichtern, sondern nur zu der Erwägung, ob es wohl denkbar sei, dass, wenn einmal bei einem unserer Mitmenschen das irdisch gerichtete Willensstreben subjectiv unüberwindlich erscheint, trotzdem das objective Ziel der Seligkeit werde erreicht werden. Eine vergleichende Betrachtung von Matth. 19, 26 und 16, 23 lehrt somit zwar, übereinstimmend mit unserem zweiten Auslegungsversuch, dass in Bezug auf das „Möglichsein bei den Menschen“ die logische Kategorie im Vordergrunde steht, aber sie zeigt zugleich, dass diese logische Kategorie nicht nothwendig gefordert wird in Anbetracht des Gegensatzes zwischen „Möglich bei Menschen“ und „möglich bei Gott“; denn in dem Entrüstungsausruf an Petrus werden beide Gedankensphären, das göttliche Ideal und die menschliche Vorstellungsform, als Gegenstand des realen Könnens menschlicher Willensfreiheit gedacht. Und an diese Realität menschlichen Wollens appellirt Jesus überhaupt des Oefteren dann, wenn er positiv von dem Können des Glaubens, von der bedingenden Kraft der πίστις spricht: „Alle Dinge sind möglich dem, der da glaubet“. Namentlich verdient hier Marc. 9, 23 (neben Matth. 17, 20) Beachtung, weil aus diesem ebenso reflectirenden wie axiomatisch plastischen Worte erhellt, dass das reale Können, welches Gott in der Erscheinungsform menschlichen Glaubens offenbart, einen geläufigen Gegenstand des religiösen

Nachdenkens Jesu bildete: [ἀλλ' εἴ τι δύνῃ, βοηθήσον ἡμῖν σπλαγχνισθεὶς ἐφ' ἡμᾶς.] ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ τὸ Εἰ δύνῃ; πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι. Vgl. Matth. 17, 20 οὐδὲν ἀδυνατήσῃ ἡμῖν. Allerdings ist die Kraft des Glaubens nur eine Bedingung des Erreichens, aber als Bedingung für das Inkrafttreten der göttlichen Allmachtswirkungen eine so unfehlbare Bedingung, dass sie gleichsam per metonymiam als reales Können aufgefasst werden kann, gleichviel ob die Kräfte des Menschen gross oder gering sind und ungeachtet der Voraussetzung, dass mit Gottes Allmacht das menschliche Ringen incommensurabel ist (vgl. Luc. 13, 24). Wenn es daher auch zweifelhaft sein sollte, ob die Frage der Jünger τίς ἄρα δύναται σωθῆναι; auf das reale Können der Menschen oder auf die Wahrscheinlichkeit der göttlichen Allmachtswirkungen am Menschen sich beziehe, so kann es doch kaum fraglich sein, dass Jesus mit seinem Hinweis auf diese Allmachtswirkung von der realen Möglichkeit spricht, an deren Verwirklichung der Mensch zu glauben hat.

Hieraus dürfte doch hervorgehen, dass wenigstens das positive πάντα δυνατά, welches Matth. 19, 26 von Gott ausgesagt wird, nur auf die reale Allmacht, nicht auf den Umkreis der in Gottes Weisheit vorgesehenen Denkmöglichkeiten sich bezieht. Und falls dies noch zweifelhaft erscheinen möchte, so wird durch parallele Aussprüche, wie Marc. 14, 36. Matth. 6, 30. 10, 28. 29 die Wahrscheinlichkeit sattsam dargethan, dass wie dort, so auch an unserer Stelle wenigstens in Bezug auf Gott nur von dem wirklichen Können der Allmacht die Rede ist. Der Gedanke, dass in der Sphäre göttlichen Wissens eine andere Auffassung menschlicher Dinge möglich ist als in der Sphäre menschlichen Vorstellens, wäre auch gar zu intellectualistisch und entspräche viel mehr der hellenischen Betrachtungsweise als dem in der hebräischen Sprachform sich bewegenden israelitischen Realismus, von welchem auch die plastische Ausdrucksweise Jesu durchdrungen ist. Jesus hebt zwar hervor, dass nur der Sohn und wem er es offenbaren will, Gottes Wesen und Wege zu durchschauen

vermag, aber er stellt auch diese intellectuelle Bevorzugung unter den vorwiegenden Gesichtspunkt der realen Machtverleihung: *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου* (Matth. 11, 27). Auch hier ist die „Welt als Wille“ das Fundament der „Welt als Vorstellung“.

Somit scheint es doch, als wenn unsere Stelle durch die hermeneutische Sonde des „Doppelbegriffes der Möglichkeit“ geradezu in ein unentwirrbares Dilemma verstrickt würde; denn oben haben wir gesehen, dass die Antithese *παρὰ ἀνθρώποις* — *παρὰ θεῷ* um die Angel der realen Möglichkeit sich nicht drehen kann, jetzt scheint es aber, als ob auch die logische Möglichkeit nicht die Kategorie sei, welche beiden Seiten des Gegensatzes als formeller Vereinigungspunkt dient. Aber gerade diese scheinbare Sackgasse eröffnet eine unvermuthete Durchsicht in eine befriedigendere Erklärung der Stelle. Bei sorgfältiger Musterrung der von uns angeführten Gründe pro et contra ergibt sich nämlich, dass die für die logische Möglichkeit sprechenden Gesichtspunkte nur auf das *παρὰ ἀνθρώποις*, die für die reale Möglichkeit sprechenden dagegen hauptsächlich auf das *παρὰ θεῷ* Anwendung finden. Wenn es anders wäre, wenn namentlich auch „bei den Menschen“ die reale Möglichkeit geleugnet würde, dass sie gewisser socialer oder moralischer Hindernisse mit ihrem persönlichen Streben Herr werden können, so würde behauptet, dass das religiöse Endziel für den schwachen und unvollkommenen Menschen trotz seines relativen Strebens unerreichbar sei, und damit ergäbe sich nicht bloss ein formeller Contrast gegen die zweite Aussage, dass vom Standpunkt der göttlichen Allmacht alle Dinge erreichbar seien, sondern die Aussage stünde im sachlichen Widerspruch gegen die positive Behauptung, dass dem Menschen, wofern er nur Glauben hat, realiter alle Dinge möglich sind¹⁾. Auch wenn man diese klaffende Incongruenz dadurch beseitigen würde, dass man hinwiese auf die Relativität zwischen logischer und realer Möglich-

1) Matth. 17, 17—20. Marc. 9, 19—23.

keit¹⁾, sowie auf den Unterschied zwischen der (zu bejahenden) „realen Aussicht unter der Bedingung des Glaubens“ und der „realen Aussicht schon bei halbem und unvollkommenem Streben“, welche nach Matth. 25, 24—29 zu verneinen sei: so ist doch unleugbar, dass die Auslegung, welche wir durch Anwendung des Doppelbegriffes der Möglichkeit erzielt haben, nicht nur das Verständniss der Stelle verdeutlichen hilft, sondern auch den Sinn derselben vereinfacht. „Vom menschlichen, endlichen Standpunkte aus angesehen ist es höchst unwahrscheinlich, ja geradezu undenkbar, dass ein Gemüth, welches mit seinem innersten Wesen am irdischen Gute haftet, für die Botschaft vom Reiche Gottes gewonnen werden könne und mit voller Entschiedenheit in dasselbe eintreten werde; und dennoch darf diese Undenkbarkeit nicht zur Muthlosigkeit oder Verzweiflung im Hinblick auf das Endsicksal unseres Nächsten verleiten, denn es ist Sache des allmächtigen Gottes, auch in solchem Falle die realen Kräfte zu verleihen und die Bedingungen zu wirken, an welche die Seligkeit unseres Nächsten gebunden ist.“

1) Man könnte nämlich vermittelnd einwenden: Wenn der gläubig Ringende nach der parallelen Betrachtung Luc. 13, 24—27 (V. 23: *τίρως, εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι*) trotzdem möglicherweise verloren geht, so wird auch der *ἄπιστος* nach Marc. 9, 24. 25 möglicherweise selig werden. So sehr nun auch im ersteren Falle die reale Impotenz (das Nichteindringenkönnen durch die verschlossene Thür), im zweiten Falle die Vorstellungsmöglichkeit vorzuwiegen scheint (der Schwachgläubige rechnet auf den denkbaren Fall, dass die göttliche Kraft seinem Nichtglaubenkönnen helfend und stärkend zur Seite stehen werde), so ist doch schon aus dieser Gegenüberstellung ersichtlich, dass sowohl (an letzterer Stelle) die Vorstellung des Möglichen, also die Denkmöglichkeit, zugleich das Vorhandensein der realen Bedingungen voraussetzt, als auch (im ersteren Falle) die reale Impotenz im Grunde genommen gerade als warnendes Schreckbild einer denkbaren Situation, somit als hypothetische Denkmöglichkeit eines unter gewissen Bedingungen eintretenden Falles angesehen wird. — Allein es ist klar, dass eine derartige Abschwächung des Doppelbegriffes der Möglichkeit, wie sie übrigens aus den in unserer einleitenden Betrachtung angegebenen erkenntnisstheoretischen Gründen allenthalben durchgeführt werden kann, weniger zur Klärung als zur Trübung des Verständnisses beitragen würde.

Ganz ähnlich wie 1. Cor. 15, 12 ff. wird auch in diesem Worte Christi¹⁾ der Anzweiflung einer logischen Möglichkeit durch den Hinweis auf eine religiöse Nothwendigkeit begegnet. Dort die religiöse Bedeutung der Auferstehung Christi gegenüber dem Zweifel an der Denkbarekeit einer allgemeinen Auferweckung. Hier Gottes Allmacht gegenüber dem Kleinglauben der fürsorgenden Nächstenliebe oder richtiger gesagt: gegenüber der Kurzsichtigkeit eines matten, scheinbar selbstlosen (nach dem moraltheoretischen terminus technicus „uninteressirten“) Interesses am Wohlergehen des Nächsten. Und zwar werden wir in Bezug auf die Auslegung dieser zuletzt berücksichtigten Stelle mit ungleich grösserem Rechte als bei der Erklärung von 1. Cor. 15 und ohne Einschränkung behaupten dürfen, dass man ohne die Berücksichtigung des Doppelbegriffes der Möglichkeit zu dem Ergebniss in der eben präcisirten Form nicht gelangen würde.

1) Ebenso in dem Gespräch mit Nikodemus Joh. 3, wo V. 3 οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν im Sinne der realen, V. 4 πῶς δύναται γεννηθῆναι γέρον ὢν im Sinne der ideellen Möglichkeit gemeint ist. — Freilich birgt diese Frage: „Wie ist es nur möglich?“ wiederum einen feinen Unterschied in derselben Art, wie Kant's Grundproblem „Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?“ bekanntlich in ganz verschiedenem Sinne aufgefasst wird, indem z. B. Fr. Harms daraus folgert, Kant gebe ohne Weiteres zu, dass solche Urtheile möglich seien, während Andere mit grösserem historischen Recht und in Anlehnung an einen auch bei Kant vertretenen volksthümlichen Sprachgebrauch des „Wie“ diesen Unterschied zwischen ob (dass) und wie als verhältnissmässig unbelänglich beurtheilt wissen wollen.

Die Essener.

Eine kritische Untersuchung der Angaben des Josephus.

(Fortsetzung.)

Von

R. Ohle.

Cap. V.

Die Essener des Josephus.

Josephus spricht von Secten¹⁾, die zu seiner Zeit und schon vor ihm unter den palästinensischen Juden bestanden. Diese Bezeichnung „Secten“ ist entschieden falsch. Sie wird auch dadurch nicht besser, dass der jüdische Schriftsteller diese Secten mit griechischen Philosophenschulen verglichen hat. Wir ziehen daher vor, diese „Secten“ lieber „Parteien“ zu nennen, obgleich auch diese Bezeichnung nicht ganz berechtigt ist, da die Sadducäer eine Klasse bildeten, der man allein durch die Geburt angehören konnte.

Weiter schildert uns Josephus diese Secten- oder besser Parteiverhältnisse Palästina's wahrscheinlich nicht nach schriftlichen Urkunden, sondern nach eigener Anschauung²⁾. Sein Verfahren enthält also von vornherein drei Fehler:

1) In der nachfolgenden Untersuchung haben wir die Abhandlung Wellhausen's, Die Pharisäer und die Sadducäer, zu Grunde gelegt, dessen Resultate wir uns mit einigen unerheblichen Modificationen angeeignet haben.

2) Schriftliche, den Pharisäern sogar feindliche, Quellen scheint Josephus nur A. XIII, 16 und A. XVII, 2, 4 benutzt zu haben.

erstens kann er uns nichts über den geschichtlichen Ursprung der Parteien sagen¹⁾; zweitens ist er selbst zu sehr Parteimann, als dass er — selbst wenn er's wollte — ein objectives Bild des Parteigetriebes bieten könnte; drittens kennt er aus eigener Anschauung, bezw. aus mündlichen Berichten doch nur höchstens die Parteizustände der letzten fünfzig Jahre. Wenn aber Parteien auf einen Bestand von 100, ja 150 Jahren zurückblicken können, ist ein Ausschnitt von fünfzig Jahren zu wenig, um daraufhin eine zutreffende Charakteristik von ihnen zu entwerfen. Denn jede Partei ist als lebendiger Organismus schon äusserlich den Einwirkungen der sie umgebenden Welt ausgesetzt; gebildet und zusammengesetzt von den wechselnden Generationen dieser Welt, muss sich aber auch ihr inneres Leben durch den verschiedenen Geist der verschiedenen Individuen und Generationen nothwendig umgestalten. Kommt noch hinzu — wie das damals in Palästina der Fall war²⁾ —, dass diese äussere Welt den grössten Wechselfällen ausgesetzt ist, so wird man sagen müssen, dass solche Parteien während ihres geschichtlichen Bestandes nur die allgemeinsten Grundlinien ihres Sondergeistes festhalten können, ungefähr wie die einzelnen Typen der grossen historischen Familien und Regentenhäuser.

Dies vorausgeschickt und zugegeben, so folgt daraus, wie unzuverlässig das von Josephus gebotene Material über die palästinensischen Parteien eigentlich ist. Wenn sich nun trotzdem aus diesem Material ein gutes Bild von den Parteizuständen Palästina's gewinnen lässt, dann kann das nur seinen Grund darin haben, dass die sociale, politische und religiöse Lage der nachexilischen Gemeinde ganz anders beschaffen gewesen sein muss, als die aller uns sonst bekannten Gemeinden, Gesellschaften und Staaten. Dies ist in der That der Fall. Das Leben der nachexilischen

1) Er kennt daher nur den Stifter der sogenannten vierten Secte, der Zeloten.

2) Man denke nur an die Wirren, die nach Herodes d. Gr. Tode einbrachen, A. XVIII, 1, 1 kurz angedeutet.

Gemeinde ging nämlich völlig im sogenannten Mosaischen Gesetz auf. Das Mosaische Gesetz und seine Verwirklichung ist die einzige Lebensfrage dieser Gemeinde, vor der alle übrigen Fragen und Ereignisse bedeutungslos geworden sind. Dasselbe hat wirklich nicht nur alle Gedanken beherrscht, sondern auch alle äusseren Ereignisse gewissermassen im Voraus bestimmt. Dadurch hat die Geschichte der nachexilischen Gemeinde trotz ihrer bunten Fülle von äusseren Ereignissen ein ziemlich monotones Gepräge erhalten; es fehlt ihr jede geistige Entwicklung. Vorausgesetzt also, dass ein Augenzeuge die Parteien schildert, kann es dem Historiker gleichgültig sein, aus welcher Zeit diese Nachrichten stammen, ja selbst welchen Zeitraum dieselben umfassen, denn so wie die Parteien einmal gewesen sind, sind sie immer gewesen. Das Einzige, was hier der Kritik zu thun übrig bleibt, besteht darin, das etwa allzu Subjective in dem Urtheil der Zeugen zu entfernen.

Um jedoch möglichst sicher zu gehen, wollen wir bei unserer Rekonstruktion der Parteien mit derjenigen beginnen, die ihrem Ursprung nach die jüngste ist, und die sich gewissermassen unter den Augen des Josephus entwickelt hat. Wir meinen die Partei Judas des Gauloniten. Von ihm heisst es: „Er war der Meister einer eigenen Secte, doch hatte er nichts gemein mit den Mitgliedern der übrigen Secten“¹⁾ (B. J. II, 8, 1). Diese Bemerkung, verglichen mit dem Bericht A. XVIII, 1—6, lässt vermuthen, dass ursprünglich auch im B. J. die Secte des Gauloniten als die vierte beschrieben war²⁾. Denn es leuchtet ein, dass A. XVIII, 1, 1—6 die Parallelstelle zu B. J. II, 8 ist; wahrscheinlich war sogar die Ausführung in der A. auch quantitativ länger als der Bericht im B. J.³⁾.

1) p. 96, 6. *Ἦν δὲ οὗτος σομιστῆς ἰδίᾳς αἰρέσεως, οὐδὲν τοῖς ἄλλοις προσεοικώς.*

2) Jetzt ist dieser Bericht von dem Interpolator gestrichen, trotzdem ist die Structur des einleitenden Paragraphen unberührt gelassen: B. J. II, 8, 1 entspricht A. XVIII, 1, 1, der Anfang von B. J. II, 8, 2 genau dem Anfang von A. XVIII, 1, 2.

3) Dies ist jetzt durch den langen Bericht über die Essener

Aus naheliegenden apologetischen Gründen hat aber Josephus im B. J. über Judas nicht die ganze Wahrheit gesagt. Wir erfahren nämlich aus A. XVIII, 1, 1, dass Judas in Gemeinschaft mit dem Pharisäer Sadduk auftrat, und dass seine Partei in allen übrigen (religiösen) Fragen mit den Pharisäern übereinstimmte¹⁾. Somit liegt die Vermuthung nahe, dass Judas und seine Partei von den Pharisäern ausgegangen waren, vielleicht sogar noch innerhalb des Pharisäismus — etwa auf dem äussersten linken Flügel — standen und nur von Josephus als eine besondere Partei aufgeführt werden, um die besonneneren Elemente der Pharisäer von der Verantwortlichkeit für den Aufstand leichter lossprechen zu können. In der That scheinen die Zeloten nur den Versuch gemacht zu haben, mit materiellen Grössen das von den Pharisäern mit rein ideellen Grössen berechnete „Schicksal“ praktisch zu verwirklichen. Das Urtheil des Josephus über diese Partei, oder über diese Fraction würde selbstverständlich ganz anders lauten, wenn der von ihr ins Werk gesetzte Aufstand anders ausgefallen wäre; wenn die praktische Anwendung der Theorie entsprochen hätte. Der Pensionär des Palatiums darf uns über diesen Zusammenhang der Zeloten mit den Pharisäern nicht täuschen. Er hat die Farben viel zu dick aufgetragen; *incende quae adorasti* ist auch der Wahlspruch aller politischen Renegaten. Bar-Kosiba hiess einst Bar-Kochba.

Wie dem auch sei, zur Zeit des Josephus haben die Zeloten die Herrschaft über die Gemüther erlangt. Schon allein die Thatsache, dass sie das Volk zum Aufstand begeistern konnten, verbürgt uns, dass sie damals die einfluss-

anders geworden, doch vergleiche man A. XVIII, 1, 1 mit B. J. II, 8, 1. A. XVIII, 1, 3—4 mit B. J. II, 8, 14.

1) A. XVIII, 1, 6 p. 695, 5 *οἱ τρόφιμοι [τοῦ Γαλιλαίου] τὰ μὲν λοιπὰ πάντα γνώμη τῶν Φαρισαίων ὁμολογοῦσι*. Auch nennt Josephus den Judas wie die übrigen Schriftgelehrten (Schürer a. a. O. S. 256) *σοφιστής* (B. J. II, 17, 8 p. 121, 38 *ὃς ἦν σοφιστὴς δεινότατος*). Die Stelle B. J. II, 8, 1 entscheidet nicht.

reichste Partei bildeten, oder, nach unserer Vermuthung, dass die Majorität der Pharisäer Zeloten geworden waren.

Die Pharisäer nahmen also, nach dem Zugeständniss des Josephus, denselben religiösen Standpunkt wie die Zeloten ein. Da aber die Forderung der Zeloten: Unabhängigkeit von der Fremdherrschaft, religiösen Motiven entsprang, wie denn auch der Krieg wenigstens von ihrer Seite als Religionskrieg aufgefasst und geführt wurde¹⁾, so werden wir sagen dürfen, die Zeloten erstrebten nur eine politische Verwirklichung des religiösen Bekenntnisses der Pharisäer.

Wollte man daraus nun folgern, dass die Pharisäer eine rein religiöse Partei bildeten, so wäre dies nicht ganz zutreffend. Zudem müsste man bei dieser Auffassung das Verhalten der Zeloten als einen entschiedenen Bruch mit dem Pharisäismus auffassen, was doch sicher ebenfalls nicht zuträfe. Denn thatsächlich liessen sich ja die Pharisäer von den Zeloten zur Theilnahme an dem Aufstand mit fortreissen, dies beweist doch zum mindesten, dass die Ersteren den Krieg nicht principiell verwarfen²⁾. Vielmehr wird man sagen müssen, dass die Pharisäer höchst wahr-

1) Wir haben schon oben angedeutet, dass Josephus die religiöse Bedeutung des Aufstandes nach Kräften verwischt hat. Dies ist das *πρωτον ψεῦδος* seiner ganzen Darstellung, das aber nothwendig alle Einzelheiten und so auch die Charakteristik der Parteien beeinflussen musste. Die Römer natürlich wussten ganz genau, aus welchen Motiven der Aufstand ausgebrochen war. Eben deswegen vernichteten sie den Tempel, der eine Citadelle des Judenthums war B. J. VI, 4, 3 p. 288, 44 *γρούριον γὰρ, οὐκ ἐστὶ ναόν, denn so lange der Tempel stand, sagten sie sich, würden die Juden nicht aufhören zu rebelliren* B. J. p. 288, 40 f. *μὴ γὰρ ἂν ποτε Ἰουδαίους παύσασθαι νεωτερίζοντας τοῦ ναοῦ μένοντος.* [Dass 4000 Essener den Tempel schon aufgegeben hatten, wusste man augenscheinlich im römischen Kriegsrathe nicht.] Die sentimentale Rolle, die Titus bei Josephus spielt, ist einfach lächerlich, wofern sie eben nicht „bestellt“ war. Dagegen ist die allein richtige Schilderung des Ereignisses bei Sulpicius Severus um so werthvoller, da sie, wie Bernays überzeugend dargethan hat, aus Tacitus stammt [Gesammelte Abhandlungen II, 159 f.].

2) Hätten sie dies gethan, so konnten sie sich ja, wie die Christen, nach Pella flüchten. Eusebius H. E. III, 5.

scheinlich eine hauptsächlich religiöse Partei waren, dass sie aber im Laufe der Zeit wie jede religiöse Partei, die zu dem Bewusstsein ihrer Macht und ihres Einflusses gelangt ist, auch politische Tendenzen in ihr Programm aufgenommen hatten. Dass dies wirklich nun der Fall war, verräth schon ihr Conflict¹⁾ mit den Sadducäern zur Genüge. Ferner lässt ihr Verhalten unter Hyrkan, Salome²⁾ und Herodes darauf schliessen, dass sie dem Gedanken nicht abgeneigt waren, eventuell die Erbschaft der Sadducäer anzutreten. Und schliesslich wird der Schlag, den Herodes, freilich bereits unzurechnungsfähig, gegen die Pharisäer geführt hat, politische Motive gehabt haben³⁾. Denn selbst ein Verrückter, oder gerade ein Verrückter, trifft häufig instinctiv das Richtige. Tiberius hat auch den Sejan vernichtet. Aber diese politischen Tendenzen der Pharisäer gingen augenscheinlich nur auf eine allmähliche oder organische Eroberung des Staatslebens aus; dieselbe bildete niemals wie bei den Zeloten die Hauptsache, sondern nur eine allerdings sehr bekehrungswürdige Nebensache. Immerhin ist man berechtigt zu sagen, dass die Zeloten auch in ihren politischen Bestrebungen von dem Pharisäismus ausgingen. Der beiderseitige Unterschied war nur der, dass die Zeloten plötzlich und mit Gewalt das durchdrücken wollten, was die Pharisäer als das Ziel ihrer langjährigen Bemühungen ruhig abwarteten, von dem sie hofften, dass es ihnen von selbst gleich einer reifen Frucht in den Schooss fallen sollte.

1) Dem Josephus vielleicht seinem Schema zu Liebe einen dogmatischen Anstrich gegeben hat, der aber im Grunde genommen eine reale Machtfrage war und blieb. Wellhausen's Ansicht, die Sadducäer wären erst später in eine kirchlich-theoretische Sphäre gedrängt worden (S. 107), scheint mir sehr einleuchtend.

2) Dass die Pharisäer die erlangte Macht sofort missbrauchten und ihre alten Rivalen, die Sadducäer, zu vernichten suchten, kann unser obiges Urtheil nur bestätigen; vergl. A. XIII, 16, 2, besonders 16, 5.

3) Wellhausen scheint mir die politische Tragweite von A. XVII, 2, 4 zu sehr abgeschwächt zu haben; wir haben hier möglicher Weise einen Bericht aus Nicolaus Damascenus vor uns [Derenbourg].

Diese verschiedene Stellung zur Politik erklärt schliesslich auch am besten das verschiedene Schicksal der beiden Richtungen des Pharisäismus. Die fanatischen Zeloten gingen zugleich mit dem nationalen Staat unter, während sich die ruhigeren Elemente selbst nach der Katastrophe, wenn gleich auch sie ihren Namen einbüssten, behaupten könnten.

Für unsere Ansicht, dass die Zeloten und die eigentlichen Pharisäer von Hause aus nur Eine Partei bildeten, die erst von Josephus aus apologetischem Interesse in zwei aufgelöst wurde, berufen wir uns auf das Neue Testament und den Talmud; beide kennen die Partei der Zeloten¹⁾ nicht. Ferner erinnern wir nochmals an die ganz analogen

1) Vielleicht darf man sogar aus den Worten des Apostel Paulus *περισσοτέρως ζηλωτής υπάρχων* κτλ. Gal. 1, 14 schliessen, dass vor dem Aufstande *ζηλωτής* in pharisäischen Kreisen einen guten Klang hatte. Uebrigens giebt auch Josephus zu, dass *ζηλωτής* ursprünglich ein Ehrenname war: τοῖς ζηλωταῖς τοῦτο γὰρ αὐτοὺς ἐκάλεσαν ὡς ἐπ' ἀγαθοῖς ἐπιτηδεύμασιν B. J. IV, 3, 9. Die Art, wie des Gauloniten Act. 5, 37 gedacht wird, darf gegen unsere Ansicht nicht geltend gemacht werden, denn die Rede des Gamaliel kann „nicht Anspruch auf geschichtliche Authentie machen“ (Meyer-Schmidt S. 137). Dass nun diese Erwähnung des Gauloniten aus Josephus stamme, haben zwar Keim (Geschichte Jesu III, 134, Anm. 3) und Holtzmann (Z. f. w. Th. 1873 S. 85) behauptet, scheint uns aber nicht ausgemacht zu sein. Wir glauben vielmehr, dass Keim (Aus dem Urchristenthum, Nr. 1, Josephus im N. T.) in überzeugender Weise das Gegentheil von dem nachgewiesen hat, was er beweisen wollte. Es schwindelt einem der Kopf — man verzeihe den Ausdruck, Keim spricht aber in diesen Abhandlungen so häufig von „Schwindel“ —, wenn man z. B. liest, auf welche Weise Lucas zu dem 15. Jahre des Kaisers Tiberius gelangt sein soll (a. a. O. S. 6 f.). Keim thut wirklich so, als ob man zur Zeit des Lucas die jüdischen Verhältnisse nur aus Josephus kennen lernen konnte, als ob die Schriften eines Antonius Julianus, eines Tacitus bereits damals verloren waren. Schon die Stelle aus M. Felix (von Keim citirt S. 7 Anm. 1), in der der Name des Josephus, nach Halm handschriftlich nicht gut bezeugt, schon deshalb nicht passt, weil M. Felix von „Romanis“ spricht, ferner das Verhalten des viel späteren Sulpicius S. hätten Keim belehren sollen, dass man im christlichen Alterthume die jüdischen Ereignisse nicht immer nach Josephus beschrieb.

Zustände unter Bar-Kochba; auch er wurde ja von dem Häupt der damaligen Schriftgelehrsamkeit anerkannt, also wird auch er wahrscheinlich von den Rabbinen, den Nachfolgern der Pharisäer, unterstützt worden sein.

In der älteren Zeit, vor dem Aufkommen der gewaltthätigen Richtung des Judas, unterscheidet nun Josephus bloss drei Parteien: Sadducäer, Pharisäer und Essener. Die Letzteren nehmen offenbar eine vermittelnde Stellung zwischen den beiden rivalisirenden Parteien ein [A. XIII, 5, 9]. Doch scheinen sie schon frühzeitig dem Verhängniss aller Mittelparteien verfallen zu sein; sie waren in Bezug auf Zahl und Einfluss so unbedeutend geworden, dass Herodes die ganze Partei ohne Weiteres von dem ihm zu leistenden Treueid entbinden konnte¹⁾. Es ist nämlich nicht wahrscheinlich, dass die Essener von Anfang an eine so ohnmächtige Stellung in der Gemeinde eingenommen haben. Eine Partei kann nicht entstehen und längere Zeit bestehen, wenn ihr nicht wenigstens einmal günstige Lebensbedingungen geboten waren. Leider erfahren wir nun gerade darüber nichts Näheres von Josephus.

Wir müssen also versuchen, uns auf indirectem Wege über die Stellung der Essener zu den Pharisäern klar zu werden. Eine Erörterung ihres Verhältnisses zu den Sadducäern ist bei dem bekannten Charakter dieser sogenannten Partei unnöthig; von den Sadducäern waren jedenfalls die Essener so gut wie die Pharisäer durch eine sociale Kluft getrennt.

Hierzu werden wir natürlich von ihrem Glaubensbekenntniss ausgehen [A. XIII, 5, 9]. Es leuchtet zunächst ein, dass sie die göttliche Causalität und Prädestination viel schroffer als die Pharisäer formulirten. Trotzdem wird man eine gewisse Verwandtschaft der pharisäischen Ansicht (namentlich in der Fassung, die ihr Josephus B. J. II, 8, 14 gegeben hat) mit der essenischen anerkennen müssen. Ferner verweigerten die Essener, wahrscheinlich aus religiösen Mo-

1) A. XV, 10, 4 p. 609, 41. *Ἀφείθησαν δὲ ταύτης τῆς ἀνάγκης καὶ οἱ παρ' ἡμῖν Ἑσσαιοὶ καλοῦμενοι.*

tiven, rücksichtslos jeden Eid, während ihn die übrigen Parteien leisteten [A. XV, 10, 4]. Nur zwei bedeutende Pharisäer (Pollio und Sameas) und ihr nächster Anhang stimmten in diesem Punkte mit den Essenern überein¹⁾. Daraus folgt also, dass auch der Pharisäismus in seiner strengsten Consequenz (wie das ja durch das Verhalten der Zeloten bestätigt wird) gegen die Eidesleistung Widerspruch erhob. Mithin wird das Verhalten der übrigen Pharisäer entweder einer gewissen Laxheit, oder aber dem Bestreben, sich den gegebenen Verhältnissen möglichst anzupassen, entsprungen sein. Das letztere Motiv halten wir für das allein richtige. Wir erblicken demgemäss in der Bereitwilligkeit, mit der, wie es scheint, die Majorität der Pharisäer den von Herodes verlangten politischen Eid leistete, eine Bestätigung dafür, dass die Pharisäer politischen Einflüssen zugänglich geworden waren, dass sie selbst durch Uebernahme einer von ihnen eigentlich verabscheuten Handlung Macht und Einfluss in der bürgerlichen Gemeinde zu gewinnen suchten, kurz, dass sie sich als regierungsfähig erweisen wollten. Die Stellung der Essener zum politischen Eide ist also die des älteren, von politischen Erwägungen noch ungetrübten Pharisäismus.

* Betrachten wir nunmehr die beiden verwandten Glaubensbekenntnisse [A. XIII, 5, 9] von Neuem, so glauben wir nicht fehl zu greifen, wenn wir hier ebenfalls die mildere Fassung als eine aus der schrofferen abgezweigte und durch politisch-sociale Gründe modificirte erklären. Auch in der Prädestinations-Frage waren, wie wir aus den Briefen eines ehemaligen Pharisäers erfahren, gerade die aufrichtigsten und edelsten Männer dieser Richtung der älteren Ansicht treu geblieben.

1) Dies ergibt sich unzweifelhaft aus A. XV, 10, 4 p. 609, 37. *Συνέπειθε δὲ καὶ τοὺς περὶ Πολλίωνα τὸν Φαρισαῖον καὶ Σαμέαν καὶ τῶν ἑκείνοις συνδιατριβόντων τοὺς πλείστους ὁμνύειν κτλ.* Von den Pharisäern als Gesamtpartei ist hier nicht die Rede. Mit diesem Bericht steht der aus einer feindlichen Feder stammende A. XVII, 2, 4 in Widerspruch, derselbe löst sich jedoch durch die Erwägung, dass der Feind die ganze Partei als politische und religiöse Quaculanten darzustellen beabsichtigt.

Somit gelangen wir also zu dem Resultat, dass der Essenismus wahrscheinlich der ältere Typus des Pharisäismus ist, der sich stets von jedem politischen Einfluss frei zu halten verstanden hatte. Das Letztere nun wird uns auch wirklich durch Josephus' Schilderung in genügender Weise bestätigt. Denn wo derselbe uns in das innere Parteigetriebe hineinblicken lässt, sehen wir nur den Wettlauf der Pharisäer und Sadducäer um die königliche Gunst, bei dem die Ersteren allerdings in Folge ihrer Heissporne meistens um den Siegespreis gekommen sind¹⁾. Von den Essenern spricht alsdann Josephus gewissermassen nur anhangsweise: „Von den zwei Parteien und den Essenern habe ich bereits gehandelt“²⁾. Ferner verräth uns das äusserst wohlwollende Urtheil³⁾ des jüdischen Schriftstellers über die Essener, dass dieselben nicht bloss dem Pharisäerthum nahe standen, sondern auch den politischen Aspirationen desselben niemals ein Hinderniss in den Weg gelegt hatten. Endlich können wir uns auch hier wieder auf das Zeugniß des Neuen Testaments berufen, das nicht einmal den Namen dieser sogenannten Secte erwähnt hat, woraus man gewiss den Schluss ziehen darf, dass die Essener im ersten christlichen Jahrhundert der Zahl und dem Einflusse nach, wie schon angedeutet, völlig unbedeutend gewesen sein müssen, ja dass sie hinter oder besser unter den Pharisäern verschwanden. Mit einem Wort, auch die Essener scheinen uns nichts weiter als eine Fraction des Pharisäismus gebildet zu haben. Aber während wir die Zeloten für die jüngste Form des Pharisäismus erklärten, glauben wir in dem Essenismus die älteste und stets rein religiös gebliebene Form der nachexilischen Frömmigkeit wieder zu erkennen⁴⁾.

Ob es möglich ist, den Namen der Essener etymologisch mit dem der Asidäer des Makkabäerbuchs zu verselbigen,

1) A. XIII, 10, 5. XIII, 16. XVII, 2, 4.

2) A. XIII, 10, 6 p. 508, 6. Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων τῶν δύο καὶ τῶν Ἑσσηνῶν κτλ.

3) Das übrigens mit der enthusiastischen Stellung des Verfassers von B. J. II, 8 und A. XVIII, 1, 5 nichts gemein hat.

4) Zu demselben Resultate ist bekanntlich auch Ewald gelangt.

lassen wir dahin gestellt. Mir freilich dünkt es sehr wahrscheinlich, dass die Essener nicht bloss den Standpunkt, sondern auch den Namen der Asidäer treu bewahrt hatten.

Nehmen wir einmal an, dass wirklich die Essener mit den Asidäern zusammenfallen, und versuchen wir mit Hülfe dieser Hypothese, die sich allerdings aus unsern Quellen nicht zwingend beweisen lässt, uns die Entwicklung der Partei zu vergegenwärtigen. Eine Hypothese ist ja dann berechtigt, wenn sie die vorhandenen Erscheinungen ohne Gewalt erklärt; dies, meinen wir nun, ist die unsrige zu leisten im Stande.

Die Essener (Asidäer) bildeten also eine streng religiöse Partei nach dem Buchstaben des Gesetzes [I Makk. VII, 13 f.]. Sie verzichteten mithin auf jeden politischen Einfluss, ja selbst auf jede Theilnahme am Staatsleben. In Folge dessen mussten sie aber gar bald bedeutungslos werden. Denn Religion und Politik lassen sich nun einmal nicht künstlich scheiden, am allerwenigsten in einem Kirchenstaate.

Die Pharisäer dagegen hatten das Unfruchtbare der asidäischen Negation erkannt, deshalb hatten sie die Schroffheit der religiösen Grundsätze der Asidäer, aus welchen sie hervorgegangen waren, zum Theil aufgegeben, um die Gemeinde¹⁾ und die politische Verwaltung besser beeinflussen zu können. Ihr Streben richtete sich auf eine allmähliche Besitzergreifung der politischen Macht mit gänzlicher Verdrängung der Sadducäer. Dies haben sie allerdings nur in der Theorie ihrer Nachfolger erreicht, in jener ungeschichtlichen Darstellung der Talmudisten. Insofern sie nun dies Ziel unbekümmert um das nationale Interesse verfolgten²⁾, kann man die Pharisäer allerdings eine inter-

1) Ein Buhlen um Popularität wird ja den Pharisäern nicht bloss im Neuen Testament vorgeworfen. Auch Josephus weiss davon zu berichten, seine Andeutungen sind um so werthvoller, weil sie ihm offenbar wider Willen entschlüpft sind, z. B. A. XVIII, 1, 3, besonders A. XX, 9, 1. Die von Josephus entlehnten Berichte endlich schildern die Pharisäer geradezu als Demagogen, A. XIII, 16, 1 f. XVII, 2, 4.

2) A. XVII, 2, 4 p. 658, 25. *Φαρισαῖοι . . . βασιλεῦσι δυνάμενοι*

nationale Partei nennen. Sie waren international in dem Sinne, wie man etwa die deutschen Protestanten des 16. und 17. Jahrhunderts oder die französischen Hugenotten international nennen kann, d. h. sie stellten die Erhaltung und Herrschaft ihres religiösen Systems über den Bestand des nationalen Staates. Verbindet man dagegen mit international den Sinn, dass die Pharisäer mit Bewusstsein auf den Untergang des jüdischen Staates hingearbeitet hätten, so ist diese Bezeichnung entschieden falsch. Als die Entscheidungsstunde geschlagen hatte, war der Unterschied zwischen Pharisäern und Sadducäern verschwunden. Das Schicksal des Josephus beweist am besten, dass man auch in pharisäischen Kreisen die politische Fahnenflucht als einen Verrath an der Religion beurtheilte.

Diese Verbindung religiöser mit politischen Zwecken, die der Pharisäismus bot, fand in der nachexilischen Gemeinde den grössten Beifall; diese Partei hatte wirklich, wie Josephus und das Neue Testament bezeugen, die Masse für sich gewonnen. Um so härter muss sie von dem Schlage, den Herodes gegen sie führte, getroffen sein. In der That, kurz vor dem Ziele wurde sie um den begehrten Preis gebracht. Was Wunder, wenn nunmehr die exaltirten Köpfe der Partei die Oberhand gewannen. Diese wollten nicht länger warten, sich nicht noch einmal einer neuen Täuschung aussetzen. Vielmehr hofften sie durch kühnes Eingreifen in den Lauf der Dinge die längst ersehnte, bisher aber vergeblich erstrebte Frucht zu gewinnen: Errichtung eines unabhängigen, von ihnen allein geleiteten Gottesstaates. Unkluge Massnahmen der römischen Behörde scheinen ihnen vorgearbeitet zu haben, so dass sie in Wahrheit einen heiligen Krieg ausrufen konnten. Für die Religion aber griffen alle Männer in Juda ohne Unterschied zum Schwert, selbst die Essener (Asidäer) nicht ausgenommen¹⁾.

μάλιστα ἀντιπράσσειν, προμηθεῖς, καὶ τοῦ προῦπτου εἰς τὸ πολεμεῖν καὶ τὸ βλάπτειν ἐπηρεζόμενοι. Ging es also nicht nach ihrem Willen, so übten die Pharisäer eine scharfe Kritik und trieben Obstructionspolitik, wie alle mächtigen Oppositionsparteien.

1) II Makk. XIV, 6. — Jedoch ist es meiner Ansicht nach un-

Die von uns versuchte Zurückführung der drei Parteien auf einen grossen gemeinschaftlichen Typus wird übrigens den nicht überraschen, der sich klar gemacht hat, wie einzigartig das Leben der nachexilischen Gemeinde um das Gesetz gravitirt. Das Gesetz war ja der Brennpunkt des nachexilischen Judenthums, in ihm concentrirten sich alle Gedanken und Bestrebungen der Gemeinde, so dass schlechterdings nur für Eine grosse Gesetzespartei mit höchstens kleinen Schattirungen Raum vorhanden war. Denn noch einmal, die Sadducäer waren ursprünglich keine Partei oder gar Secte, sondern eine Klasse; erst in Folge ihrer Niederlagen scheinen sie zu einer freilich nicht einmal klar definirbaren Partei herabgesunken zu sein.

Die Essener waren also nicht bloss unbedeutend, sie standen auch den politischen Interessen der Pharisäer und Sadducäer gleichgültig gegenüber. Sie bildeten eine rein religiöse Partei, die sich die strengste Gesetzeserfüllung zu ihrer Aufgabe gestellt hatte. Wir begreifen, dass Herodes diese Menschen besonders in Ehren halten musste. Ein Essener, Menachem, wurde von ihm sogar — wie es scheint — öffentlich belobt. Herodes gab ihm die Hand¹⁾ und entliess ihn mit sichtlichem Wohlwollen aus der Audienz. Dass der arme Teufel durch diese öffentliche Auszeichnung entweiht wurde, dass er sich nach dieser Berührung durch einen „Andersgläubigen“, denn Herodes ist, soviel ich weiss, noch niemals für einen Essener gehalten worden, habe schleunigst baden müssen, erzählt uns selbstverständlich Josephus nicht. Er hatte eben von dem argen Schalk, der den Essenern so unwahrscheinliche Ansichten andichten sollte, keine Ahnung.

Auch das Uebrige, was wir gelegentlich von den

möglich, aus der absichtlich verworrenen Darstellung des Josephus ein klares Bild von den Vorgängen zu gewinnen. Ein Eingeständniss wie *Ἐπεὶ δὲ τὸν Ἰωσήσον ὁρῶν αὐτοῦ σφόδρα χαίροντα τῷ δραστηρίῳ* [es ist hier von Johannes dem Leviten aus Gischala und seiner Bande die Rede] B. J. II, 21, 2, ist in dieser Lage von ungeheurem Werthe.

1) A. XV, 10, 5 p. 610, 24 *τὸν Μανᾶημον ἀφῆκε δεξιωσάμενος*.

Essenern erfahren, stimmt vortrefflich mit dem Bilde überein, das wir uns nach der vorausgeschickten Auseinandersetzung von ihnen zu entwerfen haben.

So scheinen die Essener in ihrer Jugend mit den übrigen Juden unterschiedslos in die Schule gegangen zu sein¹⁾. Von einer besonderen essenischen Schule spricht daher Josephus nirgends. Dies hätte er aber doch gewiss nicht unterlassen, wenn er eine Ahnung davon gehabt hätte, dass es in Juda eine Partei gab, die in ihrer Propaganda selbst vor dem Kinderraub nicht zurückschreckte, um die Kinder der verderbten „andersgläubigen“ Gesellschaft zu entziehen und den ehrwürdigen essenischen Grundsätzen von Jugend an zuzuwenden²⁾. Wir sagen mit Absicht „Kinderraub“, denn wir können uns nicht denken, dass Juden sich freiwillig ihrer Kinder, d. h. des sichtbaren Unterpfands ihrer Frömmigkeit und der göttlichen Gnade, begaben. Freiwillig verzichteten nur die Heiden auf diese „Last“; an Heiden haben wir aber nicht zu denken, wenn die Essener des Interpolators Juden gewesen sind und in Palästina gewohnt haben³⁾.

Josephus gedenkt ferner des Esseners Judas, der im Tempel⁴⁾ seine Schule aufgeschlagen hatte. Natürlich, das Leben des nachexilischen Judenthums spielte sich einzig und allein im Tempel ab. Dort allein fand der Lehrer begierige Schüler; dort allein konnte er Anhänger gewinnen. Es wäre doch ganz merkwürdig, wenn Josephus auch hier

1) A. XV, 10, 5 p. 609, 54. Οὗτος [Μανάημος] ἔτι παῖδα τὸν Ἡρώδην εἰς διδασκάλου φοιτῶντα κατιδών.

2) B. J. II, 8, 2 p. 96, 16 f.

3) Man vergleiche die Ausführung des Josephus, die eine Antithese gegen das Heidenthum enthält: C. A. II, 24 p. 382, 54 f. Ueber die Heiden (von Juvenal etc. abgesehen) Tertullian Apol. IV (ed. Oehler p. 128) und IX. Welche Abscheulichkeiten ein antiker Mensch auf diesem Gebiet ersinnen konnte, zeigt Epiphanius [Adv. Haer. XXVI, 4 f.], die Wahrheit der Worte des Celsus bestätigend: „Καὶ βλασφημοῦσι δὲ... εἰς ἀλλήλους οὗτοι πάνδεια ῥητὰ καὶ ἄβῆτα κτλ.“ C. Celsum V, 63 ed. Lommatsch p. 291.

4) A. XIII, 11, 2. B. J. I, 3, 5 p. 13, 27: ἐθεάσατο παριόντα διὰ τοῦ ἱεροῦ.

rein aus Zufall vergessen hätte zu bemerken, dass man die Essener — etwa später — aus dem Tempelbezirk habe verweisen müssen, weil sie von dem Mosaismus abgefallen waren.

Endlich spricht Josephus von einem tapferen Manne, der, als die Entscheidungsstunde geschlagen hat, von der provisorischen Landesregierung ein Platzcommando erhält¹⁾. Derselbe betheiligt sich später an einem kühnen Handstreich²⁾, bei dem er sein Leben einbüsst³⁾. Dies war Johannes der Essener.

Was in aller Welt sollte den Mann veranlasst haben, sich für eine Religion zu schlagen, die er schon längst aufgegeben, mit einer weit besseren vertauscht hatte? Wie kam die zelotische Landesregierung dazu, gleich beim Ausbruch des Krieges — wo ihre Hoffnung gewiss noch sehr gross, ihr Glaube an die Güte ihrer Sache noch ungetrübt war⁴⁾ — von Leuten Dienstleistungen zu fordern, die aus der Tempelgemeinschaft verstossen waren? Es war doch wahrhaftig kein gemeiner Krieg, den man damals in Jerusalem ins Werk setzte, es war, wenn irgend einmal, damals sicher ein heiliger Krieg!

Heute wissen wir genau, welche Stimmung damals in Juda herrschte; sie ist in fast lebensvoller Frische aus dem jüdischen Theile der sogenannten Johannes-Apokalypse zu erkennen⁵⁾. Es galt den „Privatbesitz“ (segulla) und den Tempel Jahve's von Rom zu befreien, das mit seinen Kauf-

1) B. J. II, 20, 4.

2) B. J. III, 2, 1.

3) B. J. III, 2, 2.

4) Der kleine Erfolg gegen Cestius wurde ja als ein grosser Sieg aufgefasst: *οἱ δὲ διώξαντες τὸν Κέστιον ὡς ὑπέστρεψαν εἰς Ἱεροσόλυμα τοὺς μὲν βίβη τῶν ἐν ῥωμαϊζόντων, τοὺς δὲ πειθοὶ προσήγοντο κτλ.* L. J. II, 20, 3.

5) Ich setze hier voraus, dass es Vischer gelungen ist, das Räthsel der Apokalypse zu lösen. Was Völter dagegen eingewendet hat, ist, soweit es nicht persönliche Angriffe gegen Harnack sind, dass er auf den Spuren Weizsäcker's beinahe zu derselben Entdeckung gelangt wäre [Völter, Die Offenbarung Johannis . . . Eine Streitschrift . . . Tübingen 1886].

leuten, mit seinem Gelde, kurz, mit seiner „Hurerei“ die ganze Erde erfüllt hatte. Damals, als der begeisterte Seher seinen Genossen ein altes Prophetenwort zurief: „Gefallen, gefallen ist das grosse Babylon“ [XVIII, 2], sollen sich diese mit Leuten, die aus dem Tempel verbannt waren, mit Samaritern, mit Aussätzigen verbunden haben? Undenkbar! Doch wer will uns diese historisch völlig unfassbare Zumuthung aufnöthigen? Ein Bericht, dessen Bestandtheile, wie wir gezeigt haben, niemals von Josephus herrühren können. Werfen wir ihn also ruhig über Bord, denn an welcher Stelle wir ihn auch anfassen mögen, überall zeigt er sich als historisch ganz unhaltbar.

Dagegen verläuft nach den mageren Andeutungen des Josephus Alles in der ruhigsten, sachgemässesten Weise. Der feste geschichtliche Boden, auf dem wir hier stehen, geht ja schon aus der Nennung bestimmter Namen hervor. Die Essener dachten nicht daran, den Tempelbezirk jemals zu verlassen¹⁾. Als sie der Krieg dort überraschte, haben sie (wie einst die Asidäer) zusammen mit den Pharisäern und Sadducäern ihrer religiösen Pflicht dadurch Genüge gethan, dass sie auf den Schlachtfeldern einen ehrlichen Tod suchten und fanden. Dass sie beim Sterben höhnische Gesichter geschnitten hätten²⁾, erzählt uns Josephus von ihnen so wenig wie von den übrigen Juden. Eine solche Geschmacklosigkeit bürdet er nicht einmal den Sikariern auf³⁾. Wer, wie Josephus, den Tod auf den Schlachtfeldern ge-

1) Sie werden jedenfalls auch gleich den übrigen Juden gefreit und Kinder gezeugt haben; eine so fundamentale Abweichung von den jüdischen Anschauungen, wie sie uns A. XVIII, 5, 5 B. J. II, 8, 2 f. entgegentritt, hätte Josephus sicher irgendwo erwähnt.

2) B. J. II, 8, 10 p. 99, 7 *μειδιῶντες δὲ ἐν ταῖς ἀλγηδόσι καὶ κατειραννόμενοι τῶν τὰς βασάνους προσφερόντων κτλ.*

3) Z. B. B. J. VII, 10, 1. Ich bemerke noch, dass in der Rede des Eleasar sich eine Stelle findet, die möglicher Weise vom Interpolator zugleich mit dem II. Makkabäerbuch benutzt wurde: B. J. VII, 8, 7 p. 330, 26 *ὡν οἱ μὲν σιρεβλούμενοι κτλ.*, nur sagt auch Eleasar nicht, dass die in der Arena getödteten Juden ihre Peiniger verlacht hätten, sondern sie waren *γέλῳτα καὶ παιδιὰν τοῖς πολεμίοις παρασχόντες* p. 330, 29.

sehen hat, wird niemals von ihm eine kindische Beschreibung geben, dazu ist die Sache denn doch etwas zu ernst.

Josephus, dieser unglückliche Mann mit „getheiltem Herzen“, weiss recht gut, warum man damals mit Freuden den Tod suchte. Lässt er doch den Eleasar sagen¹⁾: „Aber weit unglücklicher als die Todten und die zu Tode Gequälten sind die noch Lebenden, die den so oft ersehnten Tod nicht fanden. Wo ist die grosse Stadt, das Centrum unseres Volkes, die einst mit Mauerringen befestigt, durch Citadellen und Thürme geschützt war; die kaum die Fülle ihres Kriegsmaterials bergen konnte; die nach Tausenden und Abertausenden ihre Vertheidiger zählte? Ja, wo ist die Stadt geblieben, die wir einst für die Gründung Gottes²⁾ hielten? Vom tiefsten Grunde aus ist sie vernichtet, nur das auf ihren Trümmern aufgeschlagene Lager ihrer Zerstörer erinnert noch an sie. Unselige Greise sitzen um die noch glühende Asche ihres Tempels (τεμέριον); auch einige Weiber roden dort umher, von den Feinden verschont — zur schändlichen Lust. Wer von uns, selbst wenn er gefahrlos leben könnte, begehrt das Sonnenlicht zu sehen, wenn er daran denkt!“ Hätte uns Josephus diese verzweifelte Stimmung und ihre Ursache nicht mehrmals und stets deutlich genug beschrieben, so müssten wir sie erfinden. Lieder wie die sogenannten Klagelieder Jeremiä oder wie der leider arg verstümmelte Psalm 137, die hindurch tönen bis in die Poesien eines Jehuda ben Halevy, müssten uns die Basis zu dieser Reconstruction abgeben. Wer dagegen glaubt, aus hellenistischen Quellen den Beweis führen zu können, dass der Tempel nicht immer und nicht für alle palästinensischen Juden der ausschliessliche Gegenstand ihrer Liebe und Verehrung gewesen sei, der erklärt damit gleichzeitig, dass ihm einige christliche Interpolationen in den Apokalypsen zur Charakteristik des nachexilischen Judenthums werthvoller er-

1) B. J. VII, 8, 7.

2) B. J. VII, 8, 7 p. 330, 38 ἢ τὸν Θεὸν ἔχειν οἰκιστὴν πεπιστευμένην.

scheinen, als die gesammte jüdische Literatur, Josephus nicht ausgenommen.

Was machten aber die Essener in der Wüste? wird der Eine oder der Andere weiter fragen. Wo steht im Josephus etwas davon, dass die Essener sich in der Wüste aufhielten? Jener Banus, zu dem sich Josephus in die Wüste zurückzog, nachdem er die drei Secten studirt hatte, kann doch unmöglich zu einer der vorher genannten Secte gehört haben. Wenn sich aber Josephus, um diesen Banus kennen zu lernen, erst in die Wüste zurückziehen musste, so folgt doch daraus, dass er sich vorher in der Stadt aufhielt, dass er in der Stadt die drei Secten kennen gelernt hat; wie er denn auch ausdrücklich bemerkt, dass er nach beendigter Lehrzeit beim Banus aus der Wüste in die Stadt zurückkehrt¹⁾.

Ueberhaupt ist die Mittheilung, die uns Josephus in seiner Lebensbeschreibung von den drei Secten giebt, unbezahlbar — trotz ihrer historischen Unwahrscheinlichkeit. Er redet nämlich von den drei Secten, als wenn es wirklich die drei griechischen Philosophenschulen gewesen wären. Nun leuchtet es doch ein, dass er Sadducäer, selbst wenn er's wollte, aller Wahrscheinlichkeit nach nicht gut werden konnte, denn der pompöse Stammbaum, den er sich beigelegt hat, hat doch sicher nur den Werth aller Stammbäume, die wir historisch nicht controlliren können. Aber von dieser hellenistischen Ausschmückung abgesehen, zeigt uns diese Mittheilung, dass ihr Schreiber ohne jede Ahnung von der mindestens dreijährigen Lehrzeit war, die erst ein späterer Interpolator den Essenern angedichtet hat. Denn rechnen wir einmal dem Josephus nach! Mit dem sechzehnten Jahr (p. 793, 43) begann er seine Sectenstudien. Als er vom Banus zurückkehrte, scheint er 19 Jahre alt gewesen zu sein (p. 794, 11). Nun war er aber drei Jahre beim Banus (p. 794, 11), mithin, selbst wenn wir diese Zeitbestimmungen als kurz abgerundete Zahlen betrachten, kann er doch höchstens Ein Jahr zum Studium jener drei

1) Vita § 2 p. 794, 11 *εἰς τὴν πόλιν ὑπέστρεψον*.

Secten verwandt haben. Nehmen wir ferner an, er habe den grössten Theil dieses Jahres den Pseudo-Essenern gewidmet, was hätte er selbst durch die unverschämteste Aufdringlichkeit anders gewinnen können, als dass er die armen Leute gezwungen hätte, sich seinetwegen fortwährend zu waschen. Sie wären ja durch seine Bemühungen wie durch die eines Fremden (*ἄλλόφρων*) entweiht worden. Erfahren endlich konnte er in dieser kurzen Lehrzeit sicherlich nichts; ganz zu schweigen von der Möglichkeit, dass selbst essenische Geduld diesem aufdringlichen Bürschlein gegenüber vielleicht gerissen wäre. Also auch diese Nachricht kann nur unser Resultat von einer neuen Seite aus bestätigen.

Was jener Banus war, haben wir hier so wenig zu erklären als etwa die Person und die Bedeutung Johannes des Täufers.

Nur noch einen Punkt möchten wir hier zur Sprache bringen. Liest man die Erzählungen des Josephus über die Essener, so empfängt man den Eindruck, dass sie bei ihren Zeitgenossen in dem Rufe streng Mosaischer Frömmigkeit standen, und dass ihnen deshalb namentlich von den Herodianern die Gabe der Weissagung und Traumdeutung in einem höheren Masse zuerkannt wurde als den übrigen Parteien, denn auch die Pharisäer legten sich ja auf diese Künste [A. XVII, 2, 4]. Dass sich nun gerade die Herodianer mit ihren Herzensangelegenheiten mehrmals an die Essener gewendet haben, kann uns nach dem oben Gesagten nicht weiter überraschen: die Essener, als politisch völlig indifferente Partei, werden ihre Weissagungen und Rathschläge niemals durch politische Motive entstellt haben.

Dies sind also die Essener des Josephus, der gleichzeitig der einzige jüdische Zeuge für das Dasein dieser sogenannten Secte ist. Auch im Talmud wie im Neuen Testament findet sich nämlich nirgends eine bestimmte Spur von den Essenern; leider haben das unsere talmudischen Gelehrten nicht immer Wort haben wollen; sie haben gerade hier ihre aus Josephus und Philo gewonnenen Kenntnisse gewaltsam in den Talmud

hinein interpretirt. Bei einigen, wie z. B. bei Graetz, tritt das leitende Motiv zu diesem Verfahren klar zu Tage: Versuch einer Schmälerung der Originalität des Christenthums; bei Allen ist aber die völlig willkürliche und daher unwissenschaftliche Combination beliebiger Namen, von denen selbst Derenbourg ein halb Dutzend und mehr vorschlägt, mit den Essenern fast mit den Händen greifbar. Auch Friedlaender [Revue des études juives 1887] hat nur eine neue Combination der Essener mit einem jener Namen, die im Talmud erwähnt werden, vorgebracht, obgleich er im Eingang seiner Abhandlung erklärt, dass und warum die Essener im Talmud nicht erwähnt werden¹⁾.

Zum Schluss wollen wir noch zu erklären versuchen, wie es kam, dass ein späterer Interpolator gerade die Essener zu dieser phantastischen Ausschmückung benutzt hat. Diese Erklärung erhält zugleich ein neues Argument gegen die Autorschaft des Josephus, dagegen darf die Erklärung selbst natürlich nur als eine hypothetische Schlussfolgerung angesehen und beurtheilt werden.

Es ist wahrlich nicht unsere Schuld, wenn jeder sachliche Vergleich einer Andeutung des Josephus mit jener untergeschobenen Schilderung sich zu einem Argument gegen die historische Glaubwürdigkeit der letzteren gestaltet. Josephus sagt also: „Die Essener führen eine Lebensweise wie die Pythagoräer bei den Griechen; doch spreche ich an einem andern Orte über sie ausführlicher“²⁾. Er hatte demgemäss zur Zeit, als er die Antiquitäten schrieb, noch keinen ausführlicheren Bericht speciell über die Essener verfasst, denn sonst ist diese Wendung rein unverständlich. Er verweist zwar mehrmals auf seine Darstellung der Secten im Jüdischen Krieg: A. XIII, 5, 9. XIII, 10, 6. XVIII, 1, 2, allein, verglichen mit den obigen Worten, geht daraus hervor, dass er im Jüdischen Krieg

1) Arbeiten wie die Benamozegh: *Morale juive et morale chrétienne* 1867 verdienen kaum der Erwähnung.

2) A. XV, 10, 4 p. 609, 42. *Γένος δὲ τοῦτ' ἐστὶ διαίτη χρώμενον τῇ παρ' Ἑλλήσιν ἐπὶ Ἰουθαγόρου καταδεδειγμένη. Περὶ τούτων μὲν οὖν ἐν ἄλλοις σαφέστερον διέξομαι.*

über alle drei Secten das Nöthigste gleichmässig mitgetheilt hatte, ohne Eine besonders hervorzuheben. Es ist also wahrscheinlich, dass er diese ausführlichere Beschreibung erst A. XVIII, 1 gegeben hat, denn wie wir bereits oben sahen, ergiebt schon die rein äusserliche Vergleichung der Antt. XVIII, 1 mit Bell. II, 8, dass der erste Bericht länger, d. h. ausführlicher als der zweite gewesen sein muss. Nach dem Zeugniss des Porphyrius hat Josephus auch noch an einem andern Orte von den Essenern gehandelt, das betreffende Buch ist jedoch verloren gegangen¹⁾; wir bedauern, nicht den Scharfsinn eines Graetz zu besitzen, um verrathen zu können, was jenes Buch über die Essener enthielt, und ob der verloren gegangene Bericht der ausführlichere war. Zugleich mit diesem Bericht sind auch die Originalstellen B. J. II, 8 und A. XVIII, 1 abhanden gekommen, denn beide mussten natürlich von dem Interpolator gestrichen werden.

An die Worte: „Es ist eine Klasse von Menschen, die eine Lebensweise befolgt wie die von Pythagoras gelehrt“, meinen wir, hat nun der Interpolator angeknüpft²⁾. Da nämlich das Bild der Pharisäer und Sadducäer durch das Neue Testament in christlichen Kreisen ein unverrückbares geworden war, die Essener dagegen aus der Bibel nicht weiter bekannt waren, so konnte man gerade die letzteren am leichtesten zu Vertretern einer neuen Richtung umformen. Der Kanon, wonach dies geschah, war in den Worten des Josephus geboten. Der Grund, weswegen

1) Porphyrius l. c. p. 332, 9 *ἐν τῷ δευτέρῳ τῇ πρὸς τοὺς Ἕλληνας*.

2) Man vergleiche *Γένος δὲ τοῦτ' ἐστὶ* mit dem Beginn der Interpolation *Ἰουδαίου μὲν γένος ὄντες*, diese Worte enthalten, abgesehen von der Injurie gegen das ganze Judenthum, den Non-sens, dass eine von den drei jüdischen Secten nicht jüdischen Ursprungs gewesen sein könnte. Auf diese Worte hat übrigens schon N. Serrarius aufmerksam gemacht: „Josephus quando de practicis Essenis agit, diligenter monet fuisse ipsos genere Judaeos. Non satis erat dixisse, tria esse apud Judaeos Philosophorum genera...? Aut si satis hoc non erat, cur non pariter Phariseos et Sadducaeos genere Judaeos dixit?“ Triglandius, Syntagma I, p. 181.

es geschah, war der, dass der Interpolator allerdings eine von dem Neupythagoreismus stark beeinflusste Partei, Secte oder Genossenschaft kannte, die, wie wir aus der Vita Contemplativa erfahren, nur zu gern ihren Ursprung in das graue Alterthum verlegen wollte. Dass aber der Interpolator nicht Neupythagoräer, sondern Christen im Auge hatte, lässt sich bereits daraus abnehmen, dass er von dieser Andeutung des Josephus keinen Gebrauch weiter gemacht hat¹⁾, wird aber durch die Darstellung der Essener des Interpolators, zu der wir jetzt unbehindert schreiten können, noch näher bestätigt werden. Diese Darstellung, hoffen wir, wird noch etwa vorhandene Zweifel an der Richtigkeit unserer bisherigen Resultate am besten zu beseitigen im Stande sein.

Schluss folgt.

1) Trotzdem hat Porphyrius durch seine Aufnahme dieser Schilderung bewiesen, dass dieselbe einem Neupythagoräer viel Verwandtes bot. Jedoch erlaubte er sich, diese Schilderung noch mit einigen Zusätzen zu vermehren, um aus den Essenern Vegetarianer machen zu können. Eigenthümlicherer Art sind dagegen die Zusätze, die unsere Interpolation bei Hippolyt [Philosophumena ed. Miller p. 297—305] aufweist.

Zur synoptischen Frage.

III. Fortsetzung.

Von

Paul Feine
in Neuwied.

2. Die Einzeluntersuchung über das Gleichniss vom Säemann.

Die Einleitung zum Gleichniss vom Säemann haben Matthäus und Marcus im Grossen und Ganzen übereinstimmend, Lucas dagegen in ganz verschiedener Form, so dass wir für die Reconstruction des Textes der Quelle allein auf die beiden Erstgenannten angewiesen sind.

Die chronologische Fixirung ἐν τῇ ῥητρᾷ ἐξελθὼν Matth. V. 1 verräth die Hand des Evangelisten. Ob auch der weitere Bericht, dass Jesus aus dem Haus gegangen sei und sich ans Meer gesetzt habe, secundär sei gegenüber dem des Marcus, dass Jesus wieder begonnen habe, am Meer zu lehren, ist schwer zu sagen. Man kann gegen Matthäus anführen, dass das Verlassen des Hauses nur passend stehe, wenn, wie das erst Matthäus so gestaltet hat, die jetzt erzählte Begebenheit zeitlich an die vorige Geschichte angereiht gedacht werden solle. Allerdings spräche dann der Evangelist erst hier direct aus, was er an einer früheren Stelle, vielleicht 12, 22, hätte erwähnen sollen, dass die vorher erzählten Begebenheiten in dem Hause geschehen seien. ἐκείνητο könnte aus dem Folgenden vorausgenommen sein, und man könnte auch darauf verweisen, dass Matthäus

das Verbum *καθῆσθαι* häufiger anwendet als die beiden anderen Synoptiker. Aber auch der Text des Marcus ist nicht vor Einwendungen gesichert. Zuerst kann *πάλιν* von seiner Hand herrühren, wie auch das *ἤρξατο*. Die ganze allgemeine Angabe vor der eigentlichen Geschichte, dass Jesus begonnen habe, am Meer zu lehren, ist ähnlich der Art, wie Marcus 2, 13 die Berufung des Levi einleitet. Dort schien mir der Vers ein Einschleissel des Evangelisten zu sein (vgl. in diesen Jahrb. 1886 S. 500 f.), und so könnte man auch hier ähnlich denken und sich darauf berufen, dass Marcus an verschiedenen Stellen die Notiz vom Lehren Jesu in den Text einträgt, 8, 31; 9, 31; 11, 17; vgl. auch 10, 1. Doch möchte ich in dieser Hinsicht nicht entscheiden; wir wissen nicht genau, wie die Quelle unsere Geschichte eingeleitet hat. Luc. 5, 1 *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ τὸν ὄχλον . . . ἀκοῦειν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ* und *καὶ αὐτὸς ἦν ἐστὼς παρὰ τὴν λίμνην Γεννησαρέτ* zeugen zwar insofern für Marcus, als sie Matthäus direct widersprechen. Doch bezweifle ich, ob bei der freien Verwendung der Einleitung durch Lucas auf seine Fassung viel Nachdruck gelegt werden darf, und das *ἐστὼς* widerspricht ja auch dem Marcus. Auf alle Fälle hat der einführende Satz der Quelle die Situation schon ans Meer gelegt.

Der Aorist *συνήχθησαν* ist wahrscheinlich ursprünglicher als das Präsens des Marcus. Wir haben schon verschiedene Fälle gehabt, wo der zweite Evangelist das schildernde Präsens an Stelle eines historischen Tempus setzt 1, 40; 2, 3. 15; 3, 31, vgl. auch seine Vorliebe für *λέγει* und *λέγουσιν* (anders Holtzmann, Syn. Ev. S. 285). *ὄχλος πλεῖστος* scheint den Text der Quelle zu repräsentiren. Zu beachten ist zwar, dass Marcus nur an einer einzigen Stelle den Plur. *ὄχλοι* anwendet, wo er ihm durch die Quelle vermittelt war und dass diese ihn wohl auch sonst noch gehabt hat (vgl. Matth. 9, 33 = Luc. 11, 14; Matth. 14, 13 = Luc. 9, 11), aber Matthäus hat allerdings gerade die Wendung *ὄχλοι πολλοί* auch selbständig geschrieben (z. B. 4, 25; 8, 1; vgl. 13, 36). Das Fehlen des

Artikels vor *πλοῖον*¹⁾ bei Matthäus muss wahrscheinlich als secundärer Zug betrachtet werden. Die Stelle Marc. 3, 9, wo doch wohl *πλοῖάριον* gelesen werden muss, ist jedenfalls aus der Erzählungsquelle, und durch dieselbe erklärt sich, warum hier, wie 6, 32 und 8, 10, von einem bestimmten Fahrzeug die Rede ist, das Jesu zu Diensten steht (vgl. auch Klostermann, Marcusev. S. 82). Auch Matth. 15, 39 bestärkt diese Vermuthung. Es wäre nämlich dann an dieser Stelle die Fassung der Quelle erhalten geblieben, während Matthäus sonst nicht ein bestimmtes Schiff erwähnt, da er ja Marc. 3, 9 nicht in sein Evangelium aufgenommen hat. In der Fassung des Schlusses von V. 1 steht aber nach meiner Meinung Marcus hinsichtlich der Ursprünglichkeit hinter Matthäus zurück. Bei Matthäus ist der Gegensatz, dass Jesus, nachdem er das Schiff bestiegen, sitzt, während das Volk am Ufer steht. Bei Marcus heisst es, dass Jesus auf dem Meer sass und das ganze Volk am Meer auf dem Lande war. Dass in der Quelle von einem Sitzen Jesu berichtet wurde, geht demnach aus den beiden Texten mit Sicherheit hervor, und so kann bei Matthäus der Gegensatz des Stehens der Volksmassen am Ufer ganz gut aus der Quelle sein. Im Marcus aber verrathen die Worte *ἐν τῇ θαλάσῃ* und *πρὸς τὴν θάλασσαν ἐπὶ τῆς γῆς* den zu ausmalenden Schilderungen geneigten Charakter des Evangelisten. Dass Jesus *ἐν τῇ θαλάσῃ* gesessen habe, ist eine nicht gerade geschickte und im Grunde überflüssige Bemerkung. In *πρὸς τὴν θάλασσαν* kehrt, wie dies in eignen Zusätzen des Evangelisten vorkommt, dasselbe Wort wieder, und „nach dem Meer zu auf dem Lande“ ist weitläufig ausgedrückt, dem Stil des Evangelisten entsprechend.

V. 2 könnte *ἐδίδασκεν αὐτοῖς* gegen *ἐλάλησεν αὐτοῖς* des Matthäus nach *διδάσκειν* V. 1 als Wiederholung des-

1) Ich bin auch der Ansicht, dass wir berechtigt sind, an der Echtheit der Lesart *εἰς τὸ πλοῖον* trotz NBL festzuhalten. Für das Einsetzen des Artikels lag für die Abschreiber kein Grund vor, wohl aber ist es begreiflich, wenn sie ihn wegliessen (vgl. auch Weiss, Marc. S. 30 Anm. 3).

selben Wortes eine Aenderung des Evangelisten sein. Aus Matth. 13, 34 = Marc. 4, 33 ist ersichtlich, dass die Quelle *λαλεῖν* mit dem Dat. plur. *παραβολαῖς* construiert gehabt haben wird, während *διδάσκειν ἐν παραβολαῖς* in derselben nicht wieder nachgewiesen werden kann. Das *διδάσκειν* wird auch nicht gerade dadurch empfohlen, dass nach den an das Gleichniss sich anschliessenden Erörterungen Jesu über sein Parabellehren, die schon der Quelle angehört haben, dem Volk das Verständniss seines Vortrags verschlossen bleiben soll. Aber diese Erwägungen sind unsicher. Bestimmt ist ein Zusatz des Marcus zu erkennen in den Worten *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ*, die Marcus statt *λέγων* des Matthäus schreibt. Wir haben in denselben das *ἔλεγεν*, und zu *ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ* muss 12, 38 verglichen werden. Dieser Vers leitet die kurze Rede ein, welche die Erzählungsquelle gegen die Schriftgelehrten hatte. Marcus hat dies kurze Stück mit Lucas gemeinsam, Matthäus aber verwendet an dieser Stelle hierher passende Stoffe aus seiner Redenquelle, hat jedoch die Einführung der Rede der Erzählungsquelle gemäss erhalten. Matth. 23, 1 und Luc. 20, 45 neben einander gestellt machen es sicher, dass die Erzählungsquelle die Rede sowohl an das Volk wie an die Jünger gehalten dachte. Also ist die Einführung des Marcus *καὶ ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ ἔλεγεν* Ersatz für die Form der Erzählungsquelle. Für unsere Stelle Marc. 4, 2 aber muss ich hinzufügen, dass nach meiner Meinung Marcus doch auch nur sagt, Jesus habe an jenem Tage, als er in dem Kahn sass und das Volk am Ufer gegen das Meer zu stand, so viel (*πολλά* wie 6, 34) in Parabeln gelehrt. Das *ἔλεγεν* setzt hierauf die Erzählung fort, und wir erfahren, dass Jesus in seinem Vortrag die folgende Parabel gesprochen habe. Die Erzählung der Parabel soll demnach doch das Ereigniss dieses bestimmten Tages sein und nicht nur die Art seines Parabellehrens überhaupt charakterisiren. Freilich in veränderter Form ist der Gedanke Weiss' wohl verwendbar. Wenn dasteht, dass Jesus sie viel in Parabeln gelehrt habe und dass er in dieser Parabelrede das Gleichniss vom Säemann ge-

sprochen habe, so liegt darin, dass das erzählte Gleichniss allerdings ein Beispiel aus der Reihe der gesprochenen Parabeln sein soll, die der Evangelist nicht alle berichtet. ἀκούετε zu Beginn von V. 3 ist vor ἰδοὺ überflüssig und, da es die beiden Seitenreferenten nicht haben, wohl Zusatz des Marcus.

Die Einführung des Gleichnisses, wie sie Matthäus und Marcus nach der Quelle berichtet hatten, war von Lucas schon an einer früheren Stelle seines Evangeliums frei verwendet worden, zur Einleitung der Erzählung vom Fischzug Petri, 5, 1—11, welche Lucas zum Ersatz von Marc. 1, 16—20 berichtet, der veränderten Erzählung auch eine andere Stellung in der Oekonomie seines Evangeliums anweisend. Wenn Weiss findet (Jahrb. f. deutsche Theol. 1864 S. 89), dass Lucas, weil er diese Situation schon vorausgenommen habe, sie um so eher hier hätte wiederbringen und auf sie als eine bekannte hätte hinweisen können, so irrt er. Lucas bringt sie hier nicht, weil er sie dort verwendet hatte. Weiter aber sagt Weiss, der dritte Evangelist biete uns eine Einleitung von einer Simplicität, wie wir dergleichen ausschliesslich in der ältesten, noch ganz auf das Substantielle der Reden allein gerichteten Quelle, der Redenquelle, erwarten könnten (vgl. übrigens auch Wendt, Die Lehre Jesu I S. 81 f.). Nur in dem τῶν κατὰ πόλιν 8, 4 erblickt er eine Rückbeziehung auf 8, 1. Auch Simons (Hat der dritte Evangelist etc. S. 44) macht gegen diese Auffassung Weiss' Front, und sie bestätigt sich in der That nicht.

Wir müssen zunächst auf 8, 1 zurückgreifen. So sicher die Nachricht von der Nachfolge und dem Dienen der V. 2 f. genannten Frauen eine ganz alte ist, so sicher rührt die Einleitung καὶ ἐγένετο ἐν τῷ καθεξῆς καὶ αὐτὸς διώδεν κατὰ πόλιν καὶ κώμην von der Hand des Evangelisten her. Betreffs des καὶ ἐγένετο bedürfen wir keines besonderen Beweises; Constructionen mit ἐξῆς und καθεξῆς kommen nur im dritten Evangelisten und in der Apostelgeschichte vor (vgl. Holtzmann, Syn. Ev. S. 305. 311. 312). Fortführungen des Satzes nach ἐγένετο mit καὶ αὐτὸς haben wir bekanntlich eine Anzahl von der Hand des Lucas, 5, 1. 17;

8, 22; 17, 11; *διοδεύειν* kommt im N. T. nur noch einmal, Act. 17, 1, in ähnlicher Construction wie hier vor (vgl. auch den im Lucasevangelium und in den Acta gegenüber Matthäus und Marcus ungleich häufigeren Gebrauch von *διέρχεται*; auch *διαπορεύεσθαι* kommt ausser Luc. 6, 1; 13, 22; 18, 36; Act. 16, 4 nur noch Röm. 15, 24 vor). Zu der Wendung *διοδεύειν κατὰ πόλιν καὶ κώμην* vgl. die von dem Evangelisten herrührenden Ausdrücke *διήρχοντο κατὰ τὰς κώμας* 9, 6 und *διεπορεύετο κατὰ πόλεις καὶ κώμας* 13, 22. Nun nimmt aber 8, 4 nicht nur der Ausdruck *τῶν καὶ τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορευομένων πρὸς αὐτόν* Bezug auf 8, 1.

Aber auch nicht weniger werden wir sonst in der Annahme, dass 8, 4 eine Zuthat des Evangelisten ist, bestärkt. Bekanntlich kommen in der grossen Einschaltung des Lucas sicher wenigstens eine Reihe von einleitenden Bemerkungen auf die Rechnung des Evangelisten. Ein Theil davon verrieth sich ja schon durch stilistische Eigenschaften wie Infinitivconstructions und Genetivi absoluti. Unserer Stelle inhaltlich und formell verhältnissmässig ziemlich nahe stehend scheinen mir besonders 11, 29 und 12, 1 zu sein. Dass die letztere Stelle von der Hand des Lucas herrührt, räumt auch Weiss ein. Aber eben so sicher ist es für mich, dass die Quelle des Lucas auch 11, 29 nicht die Worte *τῶν δὲ ὄχλων ἐπαθροισζομένων* gehabt hat. Die Anmerkung, die Weiss Matth. S. 328 giebt, ist nach mehr als einer Richtung lehrreich, wenn man sehen will, was sich Alles nachweisen lässt, wenn der gute Wille dazu vorhanden ist. Es ist ja kein Zweifel, dass die Rede gegen die Beelzebulbeschuldigung mit der auf die Zeichenforderung hin in der Redenquelle zusammenstand. Da nun der dritte Evangelist 11, 16 auch die Ueberschrift für die zweite dieser Reden vorweggenommen, so zeigt er, dass er dieselben eng verbunden erscheinen lassen will. Und der dem Abschnitt bis V. 36 zu Grunde liegende Gedanke ist auch klar genug, Lucas thut dar, wie gross die Verstocktheit des jüdischen Volkes sei, trotzdem das Licht der göttlichen Offenbarung so hell und klar leuchte. Aus diesem Gedanken heraus

erklärt sich nach meiner Meinung auch die Einschlebung von V. 24—28. Dem gegenüber kann aber die Angabe von der Ansammlung der Volksmassen V. 29, die in ihrer Allgemeinheit einmal anderen von Lucas herrührenden verwandt ist, dann aber auch nichts Specifisches für die hier vorliegende Situation aufweist, nur als Einfügung des Evangelisten verstanden werden, womit er, die Unmöglichkeit einsehend, ohne Verbindung zu der Rede betreffs der Zeichenforderung überzuspringen, die Fuge hat verdecken wollen. Um nun den Schluss auf 8, 4 zu ziehen, kann ich wegen der Verwandtschaft mit andern Einleitungen des dritten Evangelisten auch die zum Säemannsgleichniss nur von ihm geschrieben denken. Die Wendung *εἶπεν διὰ παραβολῆς* lässt sich nicht weiter nachweisen. Dagegen ist zu beachten, dass Lucas 7 mal *εἶπε παραβολήν* schreibt, Matthäus niemals, Marcus nur einmal, 12, 12.

In der Besprechung des Textes des Gleichnisses selbst ist es jetzt nur unsere Absicht, die Form der Quelle festzustellen, so weit dies geht, indem wir die Frage, ob die Fassung der Quelle nicht schon eine von der ursprünglichen Gestalt des Gleichnisses abweichende gewesen sei, bis nach Beendigung der Einzeluntersuchung aufsparen. So gefasst ist unsere nächste Aufgabe eine leichte. Denn da die Textesgestalt des Matthäus von der des Marcus nicht sehr verschieden ist, beide Evangelisten aber unabhängig von einander die Quelle A benutzen, so tritt die Form derselben aus Matthäus und Marcus ziemlich deutlich heraus, und es bleibt uns dann nur übrig zu untersuchen, ob und wie sich die Bearbeitung des Lucas erklären lässt.

Das *τοῦ* nach *ὁ σπείρων*, das nach Matth. V. 3 und Luc. V. 5 in der Quelle gestanden hat, hat Marcus weggelassen. Ob *σπείρειν* des Matthäus oder *σπείραι* des Marcus und des Lucas das Ursprüngliche ist, können wir nicht mehr entscheiden. *ἐγένετο* Marc. V. 4 ist, wie wir aus dem Fehlen des Wortes bei Matthäus und Lucas schliessen dürfen, Zusatz des zweiten Evangelisten. Dagegen hat er *αὐτόν* nach *σπείρειν* wieder weggelassen. *ἦλθεν . . . καὶ* ist bei Matthäus und Marcus ursprünglich.

Fraglich kann es erscheinen, ob die Quelle das auf die verschiedenen Arten von Land fallende Getreide mit ἃ μὲν — ἄλλα — ἄλλα, also durchgehends mit dem Plural bezeichnet habe. Marcus hat den Plural nur V. 8, sonst hat er ὃ μὲν — ἄλλο — ἄλλο, Lucas hat ihn in keinem der vier Fälle. Dass Lucas mit seinem ἔτερον V. 6. 7. 8 nicht ursprünglich ist, unterliegt keinem Zweifel. Die Ansicht von Weiss (Marc. S. 140) muss ich unter den nach meiner Quellenansicht nöthigen Modificationen als möglich zugeben, aber vielleicht lässt sich auch ein anderer Gesichtspunkt geltend machen. Das Gleichniss handelt von vier Arten von Boden und lässt den Gedanken nicht hervortreten, dass die drei ersteren Arten der Regel nach doch nur einen verschwindenden Theil gegenüber dem guten Ackerlande ausmachen; sondern die vier Arten von Boden sind in unserm Gleichniss einfach neben einander gestellt. Daher halte ich es für möglich, dass auch die Gleichstellung durch den durchgängigen Plural, wie ihn Matthäus hat, das echte ist. Nicht mehr ermitteln lässt sich aber, ob die Einführung der drei letzten Fälle durch δέ des Matthäus oder καί der beiden andern Evangelisten die ursprüngliche ist. Ebenfalls müssen wir unentschieden lassen, ob die Quelle τὰ πετρώδη oder τὸ πετρώδες geboten habe. Die folgenden Worte des V. 5, die bei Matthäus und Marcus bis auf εὐθὺς des Matthäus gegen εὐθύς des Marcus genau übereinstimmen, kann ich nur als bei Beiden aus der Quelle entlehnt ansehen; ebenso beweist die Uebereinstimmung der beiden ersten Evangelisten in V. 6, dass sie es sind, die den Text der Quelle am treusten bewahrt haben, nur dass Marcus vielleicht die kürzere Construction des gen. absol. in die mit ὅτε auflöst. Zwischen ἐπὶ τὰς ἀκάνθας und εἰς τὰς ἀκάνθας V. 7 entscheiden wir nicht, dagegen hat Marcus συνέπνιξαν gegen ἀπέπνιξαν geschrieben und aus V. 8 am Schlusse von V. 7 καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν vorausgenommen. V. 8 kann die Quelle ἐπί, aber auch εἰς gehabt haben, sicher aber ist das καλήν der beiden ersten Evangelisten der Ausdruck der Quelle.

Im Uebrigen repräsentirt V. 8 des Matthäus wohl den

reinen Text der Quelle. Bei Marcus entstehen durch die Unsicherheit des überlieferten Textes Schwierigkeiten. Es handelt sich darum, ob nach \aleph B *αἰξανόμενα* und ferner nach \aleph C *ἔφερον* zu lesen ist. Da ich es als wahrscheinlich ansehe, dass das, was Marcus an dieser Stelle über Matthäus hinaus hat, Zusatz des zweiten Evangelisten ist — in *ἔφερον* oder *ἔφεραν* liegt ja auch wieder eine Wiederholung des *ἐδίδου καρπὸν* —, so muss die nächste Annahme sein, dass die beiden Part., da sie hinter *καρπὸν* eingeschoben sind, von Marcus als Apposition zu *καρπὸν* gedacht worden seien, und das würde uns, da das *αἰξάνοντα* der Rec. doch zu schwach bezeugt ist, auf *αἰξανόμενον* führen. Das Schwanken der Handschriften zwischen drei Lesarten macht mich aber bedenklich. Es ist kein Zweifel, dass *αἰξανόμενα* das Schwierigere ist, und die Erklärung dieser Lesart als Schreibfehler, veranlasst durch das vorhergehende *ἀναβαίνοντα* (Keil) kann kaum genügen, wohl aber begreift sich das Schwanken zwischen *αἰξάνοντα* und *αἰξανόμενον* als erleichternde Correctur des *αἰξανόμενα*. Denn Keil macht ganz richtig darauf aufmerksam, dass wir, wenn wir *αἰξανόμενα* lesen, ein Hysteronproteron erhalten, und man kann hinzusetzen, dass bei der Lesart *αἰξανόμενα* die Construction auf den ersten Blick irre führen könnte, insofern *ἀναβαίνοντα* zunächst, weil es direct hinter *καρπὸν* steht, den Eindruck erweckt, als ob es sich auf das *καρπὸν* beziehe. Bestärkt werde ich in der Bevorzugung des *αἰξανόμενα* durch die Lesart *ἔφερον*. B hat sie nicht, aber Weiss erinnert daran, dass B auch sonst, 4, 36; 5, 13; 13, 12 den Singular nach dem Neutr. plur. herstellt. Als neuer Zeuge, der mit \aleph geht, tritt aber C hinzu. *ἔφερον* erklärt sich seinerseits aber am besten aus dem vorhergehenden *αἰξανόμενα*. Klostermann und Weiss führen noch einen sachlichen Grund dazu ins Feld, weder könne *καρπός* vom Fruchthalm gesagt sein, noch könne das *ἀναβαίνειν*, das eben von dem Aufgehen des in der Erde liegenden Samens gebraucht war, vom Fruchthalm gemeint sein. Gegen diese Anschauungen kämpft Keil an. Ich glaube, die Möglichkeit, dass Marcus sich doch wohl, wenn auch nicht ge-

schickt, in der von Klostermann und Weiss bestrittenen Weise habe ausdrücken können, muss zugestanden werden, so dass wir für die Entscheidung lediglich darauf angewiesen sind, was die handschriftliche Ueberlieferung als das Wahrscheinliche nahelegt, und das ist nach meiner Auffassung eben *ἀνξανόμενα* und *ἐφρον*.

Die von Matthäus abweichende Reihenfolge in der Aufzählung der Fruchtbarkeitsgrade bei Marcus ist vielleicht eine reflectirte, insofern, als Marcus mit dem höchsten Grade von Fruchtbarkeit abschliessen wollte. Auch V. 9 hat Matthäus den Text der Quelle rein erhalten. Die Participialconstruction *ὁ ἔχων* steht nach Matthäus und Lucas als aus der Quelle herrührend fest. Dass *ἀχοίειν* Zusatz des Marcus ist, kann nicht bewiesen werden, ist aber vielleicht anzunehmen. Matthäus hat auch sonst nur die kürzere Form ohne *ἀχοίειν*, 11, 15 und 13, 43, Marcus nur die mit *ἀχοίειν*, 4, 23; die Berufung auf Marc. 8, 18 ist natürlich nicht zwingend. Ein weiterer Zusatz des Marcus sind die Worte *καὶ ἔλεγεν*, die aber zweifellos nicht sagen wollen, dass Jesus nach solchen Parabeln eine Aufforderung zum rechten Hören hinzuzufügen pflegte (Weiss); das hätte Marcus bei seiner Neigung, ausführlich zu erzählen, leichter verständlich und deutlicher ausgedrückt. Jesus hat nur auch nach Marcus am Schluss dieser Parabel die Mahnung zum rechten Hören ausgesprochen.

Wir kommen nun zu der Form des Gleichnisses bei Lucas. Am Anfang hat er *ἰδοὺ* weggelassen, dagegen die Worte *τὸν σπόρον αὐτοῦ* hinzugefügt. V. 5 hat er auch den Zug vom Zertretenwerden des Samens zugesetzt und die Vögel als Vögel des Himmels bezeichnet. Das Kommen der Vögel erwähnt er nicht direct. In *ἔτερον* V. 6. 7. 8 hat er ein Wort eingesetzt, das er liebt, in *κατέτεσεν* zeigt sich seine Neigung, Composita anzuwenden, *ἐπὶ τὴν πέτραν* ist auch eine Veränderung von ihm, die jedoch sachlich von dem Ausdruck *ἐπὶ τὸ πετρώδες* keine bemerkenswerthe Verschiedenheit in sich schliesst.

Doch das sind alles kleinere Differenzen angesichts derjenigen, die nun zu Tage treten. Lucas erzählt nicht,

wie das auf den Felsen Gefallene nicht viel Erde hatte, so dass es sofort aufging, weil es nicht viel Erde hatte und wie die Sonne aufging und es verbrannte, sondern er berichtet ganz kurz, dass es, nachdem es aufgegangen war, verdorrte und giebt als Grund des Verdorrens auch nicht die Wurzellosigkeit, sondern den Mangel an Feuchtigkeit an. Diese Abweichung des Lucas ist um so auffälliger, als seine Deutung V. 13 unverkennbar einen Text des Gleichnisses voraussetzt, wie ihn Matthäus und Marcus haben, ja in derselben verschärft er sogar durch Abänderung der Satzconstruction den Gedanken, dass es das Fehlen der Wurzel ist, welches den baldigen Abfall der Menschen verursacht. Einen Einfluss auf seine Fassung hat, wie wir auch sonst bei ihm Reminiscenzen an die LXX finden, die Stelle Jer. 17, 8 LXX (vgl. Wilke, Urevang. S. 201) ausgeübt. Einen deutlichen Beweis hierfür giebt das *ἰχμᾶδα*, das jetzt Weiss gerade für ursprünglich hält. Bei dem Gedanken, den Lucas im Marcus oder in der Quelle las, dass die Sonne durch ihre Hitze ein Verbrennen und Verdorren des auf das Felsige gestreuten Samens bewirke, wurde er an die Stelle bei Jeremia erinnert und durch deren Fassung beeinflusst. Denn es ist ganz unverkennbar, dass auch der Text des Lucas den V. 6 des Matthäus oder Marcus voraussetzt, insofern, als doch nur die heiss scheinende Sonne an dem Verdorren Schuld sein konnte. Warum hat denn nun aber Lucas den Vers gegen seine Quellen gekürzt? Darauf eine befriedigende Antwort zu geben, ist mir nicht möglich; nur auf dies lässt sich hinweisen, dass Lucas auch V. 7 und 8 ganz ähnlich gebaut hat, wie V. 6, wobei auch in V. 8 Kürzungen eingetreten sind. Lucas erzählt, dass der Same auf den Felsen, inmitten der Dornen, auf das gute Land gefallen sei und schliesst nach einer im ersten und dritten Fall gleichen (*φνέν*), im zweiten Fall ähnlichen (*συμφνεῖσαι*) Participialconstruction in allen drei Fällen direct den Erfolg des Säens an. Ob aber der Gedanke einer solchen Conformation ausreicht, um die Kürzungen zu erklären, kann bezweifelt werden.

ἐν μέσῳ c. gen. V. 7 ist eine Veränderung des Evan-

gelisten (vgl. 4, 35; 5, 19; 21, 21); in der Deutung V. 14 hat er auch die Praep. εἰς. Ebenso verräth sich V. 8 neben den Texten des Matthäus und Marcus das ἀγαθὴν auch nach Luc. V. 15 als das secundäre Wort. συμφνεῖσαι, das er wie φνέν V. 6 und 8 erst selbst geschrieben hat, hat das ἀνέβησαν... καὶ verschlungen. In ἐποίησεν καρπὸν statt ἐδίδον καρπὸν klingt vielleicht auch Jer. 17, 8 nach, doch kann der Evangelist natürlich diese so geläufige Wendung auch ohne eine Abhängigkeit geschrieben haben. Auch in der Erwähnung von nur hundertfältiger Frucht ist Lucas nicht ursprünglich. Einmal ist es auch eine Kürzung, dann aber haben wir an der Parallele des Lucas zum Gleichniss von den Talenten (Matth. 25, 14—30 = Luc. 19, 12—27), wo er nichts von fünf, zwei und einem Talente erhalten hat, sondern jedem Knecht gleichmässig eine Mine zuertheilen lässt, einen Beleg dafür, dass solche Conformationen ihm zugewiesen werden dürfen. Am Schluss des Gleichnisses hat er die Worte des Marcus καὶ ἔλεγεν zu der Wendung ταῦτα λέγων ἐφώνει umgestaltet.

Trotzdem, dass Lucas das Gleichniss ziemlich frei behandelt hat, treten doch auch noch in seinem Text verschiedene Reminiscenzen an den Urmarcus hervor. Er hat V. 5 τοῦ vor σπεῖραι erhalten, ἐγένετο vor ἐν τῷ σπεῖρειν ausgelassen, αὐτόν nach σπεῖρειν wieder erhalten, V. 7 nicht mit Marcus συνέπνιξαν, sondern mit der Quelle ἀπέπνιξαν geschrieben, dann stimmt er auch mit Matthäus in der Fassung ὁ ἔχων ὧτα statt ὃς ἔχει ὧτα des Marcus zusammen. Schliesslich kann wohl auch noch dies angeführt werden, dass er keinen von den Zusätzen des Marcus V. 7 und 8 kennt.

Zwischen dem Gleichniss und der Deutung desselben lesen wir bei allen drei Synoptikern ein Gespräch Jesu mit seinen Jüngern, in welchem Jesus sich über den Zweck seines Gleichnisslehrens ausspricht. Nach Ansicht der meisten Gelehrten wird der Text des Marcus in diesen Versen nach Inhalt und Fassung als der echtteste angesehen. Bevor wir aber darauf eingehen, unsererseits zu unter-

suchen, ob dieser Text der älteste sein kann, müssen wir erst fragen, wie überhaupt Marcus zu verstehen sei.

Es heisst V. 10: „Und als er allein war, befragten ihn die um ihn mit den Zwölfen um die Gleichnisse.“ Dies *ἔρωτᾶν τὰς παραβολάς* ist zwar kein präciser Ausdruck: aber was bei Marcus damit gesagt sein soll, zeigen doch V. 13 ff. deutlich an (vgl. Jülicher S. 125). Die um ihn und die Zwölf haben die Parabeln nicht verstanden und fragen Jesus, was er mit denselben habe sagen wollen¹⁾. Darauf antwortet Jesus (V. 11 f.): „Euch ist das Mysterium des Gottesreiches gegeben; jenen aber, denen draussen, wird Alles in Parabeln zu Theil, damit sie sehend sehen und nicht erblicken und hörend hören und nicht vernehmen, damit sie nicht umkehren und ihnen vergeben werde.“ Dies ist nun zwar keine Antwort auf die Frage, die die Jünger an Jesum gerichtet haben. Sie bleibt aber nicht aus, sondern nach dem Ausdruck der Verwunderung über ihre Unfähigkeit, den Sinn der Gleichnisse zu erfassen, giebt er ihnen eine ausgeführte Deutung des Gleichnisses vom Säemann. Aber was will Jesus sagen, wenn er die um ihn mit den Zwölfen darauf hinweist, dass ihnen das Geheimniss des Gottesreiches verliehen sei und dass im Gegensatz zu ihnen den Andern Alles in parabolischer Form zu Theil werde? Auf diese viel erörterte Frage haben wir ganz neuerdings in dem Buche von Jülicher (S. 125 ff.), dessen Fortführung zu meinem lebhaften Bedauern dem Verfasser vorläufig unmöglich ist, wieder eine Antwort erhalten, mit der wir uns hauptsächlich abfinden müssen.

Ein Theil von Jülicher's trotz einer bisweilen er-

1) Ich kann Keil (Comm. zu Markus und Lukas S. 50) nicht die Berechtigung zu der Auslegung zugestehen: „Sie fragten ihn, wie es sich mit den Parabeln verhalte, warum er in Parabeln statt in bildloser Rede das Volk lehre, und welchen Sinn die Bildreden haben.“ Der Artikel vor *παραβολάς* zeigt, dass die Jünger nach den eben vorgetragenen Gleichnissen gefragt haben, und das kann dann nur so verstanden werden, dass die Jünger wissen wollten, welches der eigentliche Sinn der bildlichen Rede sei, nicht aber, warum sich Jesus einer bildlichen Lehrweise bediene.

müdenden Weitschweifigkeit von viel Scharfsinn, umfassendem Blick und Gelehrsamkeit zeugenden Buche handelt von der Anschauung, die bei unsern Synoptikern von dem Wesen der Parabel zu Tage trete und dem Grund, weshalb sich Jesus oft der parabolischen Lehrweise bediene. Da nach der Auffassung Jülicher's Marcus an die Spitze der kanonischen Evangelisten zu stellen ist, so muss er natürlich auch von der Anschauung des Marcus bei Beurtheilung dieser Frage hauptsächlich ausgehen. Er kommt zu dem Ergebniss, dass Marcus die Parabeln, als *λόγοι σκοτεινοί* par excellence ansieht, die selbst für die Jünger stets einer *ἐπίλυσις* bedürfen (S. 136). Diese Räthselworte und Bildreden voll tieferen geheimnissvollen Sinnes seien aber nach Marcus die Form gewesen, in der Jesus überhaupt seine Lehren dem Volke vorgetragen habe. Die Volksmasse hätte nur in einer ihnen unverständlichen Weise Jesu Evangelium gehört (S. 148 f. 125. 127. 129), und nur den Vertrauten sei es vorbehalten gewesen, das Wort vom Reich in offener, verständlicher Weise zu bekommen (S. 148), und wenn er in ihrer Gegenwart Parabeln gebraucht habe, so habe er ihnen auch stets die Lösung mitgetheilt (S. 148. 125).

Diese sonderbare Theorie aber, mit der Jülicher nicht einmal alleinsteht, gewinnt er aus unserer Marcusstelle, zusammengehalten mit 4, 33 f. Die beiden Stellen könnten unmöglich so verstanden werden, dass sie sich auf den Volksunterricht eines einzelnen Tages bezögen, dass also Jesus nur bei der zu Beginn des Capitels angegebenen Gelegenheit zu dem Volke bloss in parabolischer, also ihnen unverständlicher Form gesprochen habe, während den Jüngern auch die Auflösung geworden sei; sondern dass sich das dort Erzählte auf eine ständige Gewohnheit Jesu beziehe, gehe erstens aus den Imperfecta 4, 33 f. hervor, die man nicht Aoristen gleichachten dürfe. Ferner sei *χωρίς παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς* eine „fast thörichte Bemerkung“, wenn sie nicht allgemeine Geltung habe. Ebenso verbitte sich *τὰ πάντα* V. 11 eine Einengung auf einen

einzelnen Tag (S. 137)¹⁾. Den Zweck, den Jesus aber nach der Auffassung des Marcus mit dieser Art zu lehren verbinde, geben V. 11 f. an. Die Parabeln enthielten V. 11 zufolge ein Geheimniss des Gottesreiches in sich, und das Geheimniss sei dies, dass sie eben vom Reiche Gottes handelten, oder, wie es auch ausgedrückt wird, dass die Jünger in Jesus den Messias erkannt und dadurch den Grund gelegt hätten, auf dem ein Wachsen an Theilhaberschaft beim Reiche Gottes stattfinden könne und dass sie dadurch bereits ἔχοντες und βλέποντες seien. Dem Volke sei diese Thatsache absolut verschlossen, ein vollständiges Mysterium. Da aber die Gleichnisse dem Volk gegenüber angewendet würden, damit es nicht sehe und nicht verstehe, so könne in denselben eine enthüllende Tendenz nicht liegen, sondern das Verhüllen und die Unmöglichkeit zu verstehen müsse ihnen als selbstverständliche Wirkung anhaften. Dabei sei es irrig, den Marcustext so zu deuten, als ob er sagen wolle, denen draussen komme das Wort nur zu in Parabeln ohne hinzugefügte Erklärung, den Jüngern mit der Erklärung. Weiss' Auslegung: „Euch ist es im göttlichen Rathschluss beschieden, mittels Erklärung der Parabeln das Verständniss ihres tieferen Sinnes zu erhalten“, scheitere an dem Perfectum δέδοται, welches die Annahme ausschliesse, als hätten wir an die Deutung zu denken, die der Meister dem Kreise der Seinen zugedacht habe. Da ihnen gegeben sei, befänden sie sich schon im Besitz des Geheimnisses. Jesus hätte ja nach dieser Anschauung auch gerade die Hauptsache weggelassen, und vernünftiger Weise müsste sein Satz lauten: Euch wird durch Erklärung der Parabeln das darin enthaltene Geheimniss mitgetheilt werden, jenen wird es durch nichterklärte

1) Es geschieht namentlich im Gegensatz zu Göbel, dass Jülicher die Beziehung von V. 11 und 33 f. auf die Lehrweise eines einzigen Tages für unzulässig hält. Leider ist es mir nicht möglich gewesen, mir Göbel's Buch (Die Parabeln Jesu methodisch ausgelegt, Gotha 1879. 1880. Vgl. Jülicher S. 288 Anm.) zu verschaffen, so dass ich nicht weiss, wie weit sich meine Auseinandersetzung mit Jülicher mit der Argumentation Göbel's deckt.

Parabeln vorenthalten; aber Jesus eröffne hier, warum er zum Volke bloss in Parabeln rede, zu den Jüngern nicht (S. 126—128).

Diese ganzen Ausführungen Jülicher's rufen indessen meinen Widerspruch hervor; ich bin der Ueberzeugung, dass mit denselben dem Evangelisten bitter Unrecht gethan wird. Wenn Jülicher (S. 43) die Anschauung, die die Synoptiker von dem Wesen der Parabel haben, dahin charakterisirt: „sie verstehen unter *παραβολή* nicht bloss eine vergleichende Rede, sondern eine, die ausserdem dunkel ist, der Deutung bedarf“, so ist das in dieser Allgemeinheit schon nicht richtig; schärfer aber tritt der Irrthum bei anderer Wendung des Gedankens heraus. S. 137 lesen wir: „die Synoptiker sehen in dem *ἐν παραβολαῖς λαλεῖν* . . den Gegensatz zu dem frei heraus Reden“, d. h. nur die nichtparabolische Rede ist offen, verständlich, die parabolische bewegt sich in Räthselworten (vgl. S. 148), und das ist nicht der Fall. Aus einigen Stellen, aus denen Jülicher merkwürdiger Weise keine Folgerungen gegen seine Ansicht zieht, obwohl er die Stellen direct bespricht (S. 145), geht hervor, dass auch nach Ansicht der Verfasser der Evangelien Jesus mit Gleichnissreden bisweilen einem weiteren Kreise als dem der Jünger einen Gedanken habe zum Verständniss bringen wollen. Marc. 12, 12 par. verstehen die Hierarchen ohne Deutung ganz wohl, dass Jesus mit seiner Parabel auf sie hinziele, und Marc. 7, 14 ruft Jesus das Volk herbei, um ihnen durch eine Parabel zu erklären, warum er sich hinsichtlich der Reinigkeitsvorschriften in Gegensatz zu den Pharisäern setze. Dabei leitet er seine Parabel mit den Worten ein *ἀκούσατέ μου πάντες καὶ σύνετε*. Also muss es doch auch nach Auffassung der Evangelisten die Voraussetzung Jesu gewesen sein, dass die Rede auch in dieser Form ganz gut zu verstehen sei. Denn er macht ja auch Marc. 7, 18 wie 4, 13 den Jüngern nachher Vorhaltungen, dass sie noch seiner Erklärung bedürfen, als sie ihn um die Deutung bitten.

Weiterhin, nirgends in unsern synoptischen Evangelien ausser in dem Parabelcapitel sehe ich den Satz Jülicher's

bestätigt: „denen draussen kommt das Gesammte, was Christus ihnen sagt, ὁ λόγος (V. 33) ἐν παραβολαῖς zu . . .; den ὑμεῖς kommt es nicht auf diese Weise zu“. Und doch würde sich diese Anschauung, wenn die Evangelisten sie gehabt hätten, unbedingt auch sonst in ihren Schritten widerspiegeln müssen. Folgen wir beispielsweise dem Gang des Marcusevangeliums, auf das es uns jetzt ja am meisten ankommt, nur durch ein paar Capitel, so werden wir die Unmöglichkeit der Jülicher'schen Theorie einsehen. Jesus tritt 1, 14 f. in Galiläa auf, öffentlich vor dem Volke, indem er die Botschaft Gottes verkündigt, auf die Nähe des Gottesreiches hinweist und zur Busse und zum Glauben auffordert. Wo ist da ein Mysterium, wo sind da Parabeln? Er lehrt V. 21 ff. in der Synagoge, und offenbar in einer Form, die das Volk verstanden hat, denn sie wundern sich über die Kraft und den Zauber seiner Lehre. V. 38 bezeichnet er es als Aufgabe seines Ausfluges, nicht dem Volke in Parabeln zu reden, sondern zu verkündigen, d. h. das Evangelium zu verkündigen, und er wandert dann auch, seinen Vorsatz ausführend, durch ganz Galiläa. 2, 2 und 13, beide Male, als viele Volksmassen sich um ihn versammelt hatten, redet er zu ihnen das Wort oder lehrt sie, und wieder erfahren wir nichts von einer dunkeln, unverständlichen Lehrform. 3, 13 ff. wählt er sich zwölf Jünger aus zu dem Zwecke, dem Volke das Evangelium zu verkündigen und die Dämonen auszutreiben. Zu den Schriftgelehrten, die aus Jerusalem gekommen sind, redet er 3, 23 ff. ἐν παραβολαῖς, als sie sagen, er habe den Beelzebub und treibe im Obersten der Teufel die Dämonen aus. Und sie müssen ihn doch wohl verstanden haben, es ist wenigstens nirgends eine Andeutung, dass ihnen die Entgegnung Jesu unverständlich geblieben sei. Und da sollen wir auf einmal 4, 11 und 33 f. erfahren, dass nach Anschauung des Marcus Jesus, wenn er zu dem Volke spreche, immer sich der Parabeln bediene, damit sie nichts von dem begriffen, was er ihnen sagt, wo auch im ferneren Verlauf des Evangeliums von einer solchen Ansicht nichts verlautet? Ja, sollte man es für möglich halten, dass den

Evangelisten Anschauungen zugeschrieben werden könnten, denen zufolge sie den ganzen Zweck des Kommens Jesu und seine Wirksamkeit so total verkannt hätten? Dieser allerbarmende Messias, dessen Mitleid, wie Jülicher S. 144 selbst ausführt, mit den Volksmassen Matth. 9, 35 f. so rührend beschreibe, der selbst die Ernte, die zu sammeln sei, als eine reiche bezeichne, dem nach den Evangelien das Volk so zahlreiche Beweise der Anhänglichkeit gegeben habe, soll nach Auffassung der Evangelisten absichtlich das Volk vom Verständniss und Eindringen in seine Lehre fern gehalten haben und sie gar nicht haben bekehren wollen?

Doch es ist nicht nöthig, sich bei diesem Gedanken länger aufzuhalten; bei näherer Betrachtung muss er als unzulässig fallen gelassen werden. Die beiden Stellen, auf die sich Jülicher stützt, beweisen auch nicht, was der genannte Gelehrte glaubt. Ich kann nicht entscheiden, ob ein Einfluss von Weiss mitwirkt, wenn Jülicher sich dagegen sträubt, die Imperfecta Marc. 4, 33 f. Aoristen gleich zu achten. Die Opposition, die ich in diesen Jahrb. 1887 S. 45 ff. Weiss gemacht habe, berührt diese Frage einigermassen. Ich führe aber einige Stellen an, die direct beweisen, dass Marcus eine Neigung hat, das Impf. in Aoristbedeutung zu gebrauchen. Einmal setzt er öfters ein Impf. zu einem Aor., wo Matthäus correct Aoriste neben einander stellt, z. B. Matth. 8, 32 ὄρμησεν — ἀπέθανον = Marc. 5, 13 ὄρμησεν — ἐπνίγοντο; Matth. 14, 19 εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἔδωκεν = Marc. 6, 41 εὐλόγησεν καὶ κατέκλασεν . . καὶ ἐδίδον; Matth. 26, 72 ἤρνήσατο = Marc. 14, 70 ἤρνεῖτο, nachdem sowohl Matth. V. 70 wie Marc. V. 68 ἤρνήσατο vorausgegangen war; Matth. 27, 34 ἔδωκαν — οὐκ ἠθέλησεν πιεῖν = Marc. 15, 23 ἐδίδουν — ὃς δὲ οὐκ ἔλαβεν. Dasselbe Verfahren wendet Marcus an Stellen an, wo er selbständig schreibt, wie 4, 41 ἐφοβήθησαν καὶ ἔλεγον; 5, 18 παρεκάλει nach διηγῆσαντο und ἤρξαντο παρακαλεῖν V. 16 f.; 5, 20 ἀπῆλθεν — ἤρξατο κηρύσσειν — καὶ πάντες ἐθαύμαζον; 5, 42 ἀνέστη καὶ περιεπάτει, wo das nachfolgende εὐθύς eine Auslegung wie die Weiss'sche unmöglich macht; 9, 15 ἡσπάζοντο nach ἐξεθαμβήθησαν und vor ἐπιρώτησεν. Dann tritt

auch sonst die Vorliebe des Marcus für Impf. entgegen; charakteristisch ist der Gebrauch von *ἐπερωτᾶν* bei den beiden ersten Evangelisten. Matthäus hat es an allen Stellen, wo es als Form des verb. fin. in einem historischen Tempus vorkommt, im Aor. (7 mal), Marcus nur 6 mal im Aor., aber 15 mal im Impf. Matthäus hat häufig einen Aor., wo bei Marcus an der parallelen Stelle ein Impf. erscheint. Vgl. die Stellen a. a. O. S. 48, wo Marcus *ἔλεγεν* gegen *εἶπεν* des Matthäus schreibt; ferner Matth. 12, 16 = Marc. 3, 12; Matth. 10, 1 = Marc. 6, 7; Matth. 16, 6 = Marc. 8, 15; Matth. 20, 31 = Marc. 10, 48; Matth. 20, 34 = Marc. 10, 52; Matth. 26, 4 = Marc. 14, 1. Dann muss wieder auf die Thatsache hingewiesen werden, dass ja *λάλειν*, um das es sich hauptsächlich hier handelt, ein Verbum des Sagens ist, also ganz besonders leicht dem bekannten spätgriechischen Gebrauch unterworfen sein kann. Marcus gebraucht dies Verbum einmal im Aorist, 6, 50, wo nach Matth. 14, 27 die Quelle schon so bot; aber an andern Stellen, wo er selbständig schreibt, hat er *ἐλάλει* in Aoristbedeutung, 2, 2 und 8, 32, auch 14, 31.

Also in den Impf. *ἐλάλει* liegt keine Berechtigung, auf eine öftere Wiederholung dieser Lehrweise zu schliessen, und dann hat auch *ἐπέλυνεν* Aoristgeltung. Warum aber die Bemerkung, dass Jesus ohne Parabel nicht zu ihnen gesprochen habe, eine beschränkte Bedeutung nicht haben könne, sehe ich gar nicht ein. V. 35 wird erst angegeben, dass sich die Scenerie verändert habe, also bis dahin haben wir, wenn wir das Gespräch mit den Jüngern mit einschliessen, an die 4, 1 f. bezeichnete Situation zu denken. Die Vorstellung der Quelle des Marcus ist die, dass Jesus an jenem Tage viel zum Volke in Parabeln gesprochen habe, Matth. V. 3, Marc. V. 2, oder wenn wir es nach Heranziehung von Marc. V. 33 f. anders ausdrücken wollen, dass Jesus sich an diesem Tage dem Volke gegenüber ausschliesslich der parabolischen Lehrweise bedient habe. Die Angabe V. 10 und 34, dass Jesus, als er mit den Jüngern allein gewesen sei, ihnen Alles erklärt habe, haben wir dann dahin zu deuten, dass das Alleinsein, wie es auch bei

Marcus den Anschein hat, erst später zu denken ist. Der eben ausgesprochenen Ansicht stellt auch τὰ πάντα V. 11 keine Schwierigkeiten in den Weg. Dieser Ausdruck, ohne nähere Bestimmung als Subject zu γίνεται gefasst, ist nicht widersinnig (Klostermann, Marcusev. S. 87), sondern im Gegensatz zur ersten Hälfte des Verses will er deutlich sagen, dass das Volk Alles, was ihm an diesem Tage von Jesus mitgeteilt worden ist, in Parabelform bekommen habe.

Es geht aber nicht an, mit Jülicher das Geheimniss des Gottesreiches darin zu erblicken, dass die Parabeln vom Reiche Gottes handelten, oder dass die Jünger in ihm den Messias erkannt hätten. Auch im Marcusevangelium ist die Voraussetzung der Erzählung 8, 27 ff. die, dass den Jüngern das eigentliche Wesen Jesu als des Messias bis dahin unbekannt gewesen sei (vgl. auch Brückner, die vier Evangelien in „Deutsche Zeit- und Streitfragen“ N. F. 1. Jahrg. Heft 14. 15 S. 19 f.). Dass aber Jesus vom Reiche Gottes rede, kann deshalb kein Mysterium sein, weil von vornherein, vom Beginn seines Auftretens an dies seine öffentliche Predigt war, dass das Reich Gottes nahe herbeigekommen sei, zu dessen Gliedern er das Volk heranziehen will. Eine Schwierigkeit für das Verständniss der Stelle liegt allerdings in dem ἐν παραβολαῖς¹⁾. Marcus hat, wenn wir von unserm Parabelabschnitt absehen, noch zweimal eine entsprechende Wendung; 3, 23 ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν und 12, 1 ἤρξατο αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς λαλεῖν. An dieser letzteren Stelle heisst es, „er begann in parabolischer Lehrweise zu ihnen zu reden“, an der ersteren, „er sprach zu ihnen in bildlichen Aussprüchen“. Auch Matthäus hat ausserhalb des 13. Capitels noch einmal die Construction ἐν παραβολαῖς λέγειν angewendet, 22, 1, in derselben Bedeutung wie Marc. 12, 1. Damit kommen wir aber Marc. 4, 11 par. nicht aus, sondern es ist unmöglich, den Vers

1) Die Deutung Klostermann's (S. 87), ἐν παραβολαῖς γίνεσθαι heisse „zu Parabeln, zu Räthseln werden“ ist für mich ganz unannehmbar.

anders zu verstehen, als dass in den beiden Hälften desselben ein Gegensatz ausgesprochen werden soll, dahin gehend, dass für die Jünger etwas vorbehalten ist, was den Andern nicht zu Theil wird. Da es sich nun aber in dem Erzählungsstück, in welchem von diesem Gegensatz berichtet wird, herausstellt, dass die Jünger vor dem Volk insofern bevorzugt werden, als sie die tiefere Bedeutung der Parabeln erschlossen bekommen, das Volk aber nur die unverständene Bildrede erhält, so haftet dem ἐν παραβολαῖς an dieser Stelle die Bedeutung an „in unverständlicher“ oder sagen wir „in verhüllter Form“. Diese Thatsache ist nicht wegzuleugnen, aber vollständig vermitteln lässt sich unsere Stelle nicht mit den andern, wo ähnliche Ausdrücke gebraucht werden. Marc. 3, 23 scheint nicht einmal eine Schwerverständlichkeit der bildlichen Ausdrücke vom Evangelisten vorausgesetzt zu werden. Eher noch liesse sich, wenn auch nur in beschränktem Umfang, die Vorstellung einer Schwerverständlichkeit in die Stellen Marc. 12, 1 und Matth. 22, 1 hineinragen. Aber hier im Parabelcapitel zeigt die Jesaiastelle, die sich an unsern Vers anschliesst, zu deutlich, dass die Voraussetzung herrscht, das Volk habe den Sinn der Parabel absolut nicht verstanden.

Mit dieser Darlegung ist zugleich entschieden, was unter dem Geheimniss oder den Geheimnissen des Gottesreichs verstanden werden muss. So geistvoll auch Versuche, wie der von Weizsäcker (Unters. über die ev. Gesch. S. 413 ff.) sein mögen, den Mysteriencharakter nicht in der parabolischen Form als solcher zu suchen, sondern in der Sache, darin, dass die Schicksale der Predigt Jesu die des Gottesreichs selber sind, dass überhaupt dieses Reich in Gestalt des Wortes komme, dass es da sei, seitdem das Wort den Hörern geboten werde, und dass diese Gegenwart des Reiches im geistigen Besitz und in der innerlichen Gewalt desselben allein den Jüngern zugänglich sei, Allen aber verborgen bleiben müsse, die keinen lebendigen Antheil daran haben, so stehen sie doch nicht im Einklang mit dem Texte. Wenn die Jünger kommen und nach den auch von ihnen unverständenen Parabeln fragen, die begreiflicher

Weise von Verhältnissen des Gottesreiches gehandelt haben, und Jesus antwortet, ihnen sei die Kenntniss der Geheimnisse des Gottesreiches gegeben, den Andern aber gebe er sie nur in unverständlicher Form, und wenn sich daran wirklich die Deutung des Gleichnisses vom Säemann anschliesst, so können unter den *μυστήρια* nur die Gesetze und Verhältnisse des Gottesreichs gemeint sein, die sich in den mitgetheilten Parabeln ausdrücken (ganz anders Holsten, die synopt. Ev. S. 190). Zur Stütze dieser Ansicht über V. 11a des Marcus lässt sich ein nach meinem Quellenstandpunkt entscheidendes Moment heranziehen. Der Umstand, dass Matthäus wie Lucas *γινῶναι* zu *δέδοται* setzen, ergibt für mich mit Bestimmtheit, dass auch die Quelle diesen Ausdruck gehabt, Marcus also ihn weggelassen hat und demnach nicht, wie Jülicher annimmt, den echten Text in dieser Hinsicht repräsentirt. Dann ist aber die Richtigkeit der Beziehung dieses Verses auf die Erklärung der Parabeln gesichert. Ebenso steht für mich fest, dass nach Matthäus und Lucas auch der Plural *τὰ μυστήρια* in der Quelle gestanden haben muss, nicht der Singular des Marcus.

Mit der Frage nach der Ursprünglichkeit des *γινῶναι* und des Plurals *τὰ μυστήρια* sind wir bereits in die Untersuchung nach der Einzelfassung und in die Besprechung der Paralleltexte eingetreten, die nunmehr vorgenommen werden muss. Bei Matthäus ist das Gespräch zwischen Jesus und seinen Jüngern vor der Deutung anders gewendet, und die Antwort Jesu ist auch ausgeführter, als wir sie bei Marcus lesen. Es heisst bei Matthäus: (10) „Und die Jünger traten zu ihm und sprachen zu ihm: warum redest du in Parabeln zu ihnen. (11) Er aber antwortete und sprach zu ihnen: Euch ist es gegeben kennen zu lernen die Geheimnisse des Reiches der Himmel, jenen aber ist es nicht gegeben. (12) Denn wer da hat, dem wird gegeben werden und wird überreichlich mitgetheilt werden; wer aber nicht hat, auch was er hat, wird von ihm genommen werden. (13) Deshalb¹⁾ rede ich in

1) Ueber die Beziehung des *διὰ τοῦτο* wird gestritten. Bleek

Parabeln zu ihnen, weil sie sehend nicht sehen und hörend nicht hören und nicht verstehen. (14) Und es ist an ihnen die Weissagung des Jesaias erfüllt, welche sagt: mit Gehör werdet ihr hören und nicht verstehen und sehend werdet ihr sehen und nicht erblicken. (15) Denn verstockt wurde das Herz dieses Volkes und mit den Ohren hörten sie schwer und ihre Augen haben sie verschlossen, damit sie nicht mit den Augen sähen und mit den Ohren hörten und mit dem Herzen verstünden und umkehrten und ich sie heile. (16) Eure Augen aber sind selig, dass sie sehen und eure Ohren, dass sie hören. (17) Denn wahrlich ich sage euch, dass viele Propheten und Gerechte begehrt haben zu sehen,

sagt, überall habe das *διὰ τοῦτο* bei Matthäus seine Beziehung auf etwas Vorhergehendes, und so sei es dann auch wohl hier zu fassen. Auch Meyer, De Wette und Weiss suchen den Gedanken, an welchen das *διὰ τοῦτο* anknüpfe, in dem Vorhergehenden, nur sind sie unter sich uneinig, an welchen Vers Matthäus es habe anschliessen wollen. De Wette und Bleek bevorzugen den Anschluss an V. 11, Meyer und Weiss hingegen den an V. 12. Ich kann diese Anschauungen nicht theilen. Die Jünger hatten gefragt: „Warum (*διὰ τὸ*) redest du in Parabeln zu ihnen“. Die Antwort Jesu darauf wird durch *ὅτι* eingeleitet. Dies *ὅτι* kann aber nicht als causale Conjunction angesehen werden, aus zwei Gründen. Einmal ist das, was Jesus V. 11 f. sagt, keine Antwort auf die Frage der Jünger. Sollte das der Fall sein, so müsste es in V. 11 vielmehr lauten: „Weil es ihnen nicht verliehen ist, die Geheimnisse des Gottesreiches kennen zu lernen“, und es hätte dann immerhin hinzugefügt werden können, dass ihnen, den Jüngern, dieselben nicht würden vorenthalten werden. Aber auf alle Fälle hätten nicht die Jünger, sondern die Volksmassen an erster Stelle erwähnt werden müssen, da es auf diese der Frage der Jünger zufolge ankam. Und doch zeigt V. 11, ja auch V. 12, dass Jesus nach Matthäus mit den in diesen beiden Versen ausgesprochenen Worten in erster Linie an seine Jünger denkt. Dazu tritt als zweites Moment dies, dass *διὰ τοῦτο* deutlich die Frage V. 10 aufnimmt und das *ὅτι* V. 13 thatsächlich einen Grund für die Wahl der parabolischen Lehrweise einleitet. Angesichts dieser beiden Umstände muss nach meiner Ansicht *διὰ τοῦτο* hier anders aufgefasst werden als an den anderen Stellen, wo es allerdings immer auf etwas Vorhergehendes zurückgreift, und wir haben V. 11 *ὅτι* als recitativum und V. 13 *διὰ τοῦτο* präparativ auf *ὅτι* zu verstehen.

was ihr seht und haben es nicht gesehen und zu hören, was ihr hört und haben es nicht gehört.“

Es ist auch für mich sicher, dass die Einführung *καὶ ὅτε ἐγένετο καταμόνας* bei Marcus als die ursprüngliche anzusehen ist, der gegenüber das allgemeine *προσελθόντες* des Matthäus, das dieser auch mehrfach selbständig angewendet hat, nicht in die Wagschale fallen kann, und dies um so weniger, als ja doch auch bei Matthäus das Gespräch Jesum mit seinen Jüngern allein ohne die Volksmassen voraussetzt, V. 11 f. zufolge. Anders aber verhält es sich mit dem Ausdruck *οἱ μαθηταί*. Marcus hat an der parallelen Stelle *οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα*. Da nun aber Lucas ebenso wie Matthäus *οἱ μαθηταί* bietet und Marc. 4, 34 auch nur von *οἱ μαθηταί* redet, so liegt es für mich, trotzdem *οἱ μαθηταί* die gewöhnlichere Bezeichnung ist, die des Marcus die seltenere, dennoch nahe, anzunehmen, dass der Ausdruck der Quelle vom ersten und dritten Evangelisten erhalten worden ist. Diese Annahme ist auch aus einem andern Grunde die wahrscheinliche. Es scheint zunächst in der Wendung des Marcus die Anschauung zu Tage zu treten, dass ausser den Zwölfen noch ein weiterer Jüngerkreis Jesu existirt habe, der in ähnlicher Weise wie die zwölf Apostel zu Jesu ständigem Gefolge gehört habe. Eine ähnliche Stelle hatten wir 3, 34. Bei Besprechung derselben (in diesen Jahrb. 1887 S. 84) ist aber schon erwähnt worden, dass dort die Vorstellung eines weiteren Jüngerkreises nicht aus der Quelle genommen ist, sondern vom Evangelisten eingetragen worden sein muss, da sie unvermittelt eintritt und von den Parallelen nicht getheilt wird. Auch bei Matthäus und Lucas haben wir einige Hindeutungen auf Jünger ausser den Zwölfen, doch sind die betreffenden Stellen anderer Natur, als diese bei Marcus, wo an einen festen Kreis gedacht werden muss. Nun ist es ja eine Eigenart des Marcus, dass er öfters durch kleine Aenderungen den Stoff seinen späteren Zeitverhältnissen anzupassen sucht. Ich erinnere beispielsweise an die im heidenfreundlichen Sinne vorgenommene Veränderung der Geschichte von der Syrophönicierin 7, 24—30, an die Modifi-

cation, die er dem Gespräch Jesu über Ehescheidung und Wiederverheirathung gegeben hat, an die charakteristische Weglassung des ἐνθάδε 13, 24. So halte ich es für möglich, dass wir auch an diesen beiden Stellen, wo der weitere Jüngerkreis von Marcus erwähnt wird, nicht ein echt historisches Zeugniß anzuerkennen haben, sondern dass erst Marcus diese Eintragung gemacht hat, von dem Wunsche geleitet, eine Beziehung auf spätere Christen herzustellen. Dann bekäme an beiden Stellen der Gedanke eine Wendung nach einem uneigentlichen Sinn hin, denn es wären 3, 34 die um ihn im Kreise Sitzenden die Mitglieder der Christengemeinde, die sich seiner Lehre angeschlossen haben oder, wie es V. 35 ausdrückt, die den Willen Gottes thun. 4, 10 hat eine ähnliche Beziehung auch gar Manches für sich. In der Scheidung und dem Gericht, das Jesus mit seinem Parabelvortrag ausübte, liegt eine furchtbare Härte, die durch V. 21—25 nur theilweise gemildert wird, da ja vor der Hand nur wenige der Geheimnisse des Gottesreiches theilhaftig werden und dem übrigen ganzen Volke die Bekehrung unmöglich gemacht werden soll. Lässt sich da nicht denken, dass der Evangelist im Hinblick auf die Christengemeinde den strengen Ausspruch Jesu dahin habe mildern und gewissermassen auslegen wollen, dass doch auch nach dem Willen Jesu von vornherein Allen, die sich zu ihm und seiner Lehre bekennen, das Geheimniß offenbart werden solle, da sie doch gewiss ebenso wie die Jünger den Wunsch hatten, zu erfahren, was Jesus mit den Gleichnissen habe sagen wollen, und da auch sie durch ihre Jüngerschaft eine Berechtigung hatten, in die volle Lehre Jesu eingeführt zu werden? Mit dieser Abänderung des Marcus hinge dann eine andere im folgenden Verse zusammen, dann hätte er auch noch das τοῖς ἔξω eingefügt, und dies passt auch ganz gut zu meiner Annahme, insofern, als nur denen draussen, d. h. denen, die nicht Christen geworden sind, das wahre Wesen und die wahre Bedeutung von dieser Lehre Jesu vorenthalten worden sein solle¹⁾.

1) Jülicher's Erklärung von οἱ ἔξω als „die Fortgegangenen oder

Eine fernere Verschiedenheit zwischen Matthäus und Marcus liegt in der Frage, die die Jünger an Jesus richten. Nach Marcus befragten sie ihn wegen der Parabeln, nach Matthäus sprachen sie zu ihm: warum redest du in Parabeln zu ihnen. Dass bei Marcus die Antwort Jesu V. 11—13 nicht auf die Frage der Jünger passt, habe ich schon erwähnt; aber auch der Anfang der Antwort bei Matthäus nimmt nicht direct auf die Frage der Jünger Bezug, sondern giebt nur durch Zwischengedanken Anlass, so nachdrücklich hervorzuheben, in welchem Vorzug sie sich den Volksmassen gegenüber befinden. Denn die Jünger haben nur nach dem Grund der Lehrweise vor dem Volk gefragt. Auffallend könnte es auch scheinen, dass Jesus bei Matthäus die Deutung giebt, da von einem Verlangen der Jünger nach derselben in ihrer Frage kein Anzeichen liegt. Mit Recht findet Weiss (Matth. S. 339 Anm.) auch das *ἀντιοῖς* anstössig. Aus Matth. V. 11 geht hervor, dass *ἐν παραβολαῖς* bei dem ersten Evangelisten auch bedeutet „in unverständlicher Form“. Und doch hatte Jesus zu ihnen so gut wie zum Volke in Parabeln geredet und sagt erst nachher, dass das Volk die Wahrheit nur in Parabeln hören soll, während sie zugleich die Auslegung erhalten. Nun ist aber eine directe Antwort Jesu auf die Frage der Jünger V. 13 ff. erzählt¹⁾, die indessen in der Form ihrer Einführung (*διὰ τοῦτο* — *ὅτι*) von Marcus differirt. Was nämlich bei Marcus als Absicht erscheint (*ἵνα*), ist bei Matthäus Grund. In ihrem Resultat kommen Beide wieder zusammen, da sie darin übereinstimmen, dass das Volk eben

Fortgebliebenen“ (S. 126. 133) kann ich nicht billigen, es heisst nur „die draussen Befindlichen“.

1) Die Auslegung von Weiss wird, abgesehen von seiner falschen Auffassung des *διὰ τοῦτο*, auch dadurch incorrect, dass er auch hier mit dem Begriff der Empfänglichkeit operirt, den Matthäus aus Marcus gekannt habe. Aber man sieht von einer Belohnung der Empfänglichkeit der Anhänger Jesu in diesem Abschnitt wenig. Ein Besitz ist's, nicht die Eigenschaft der Empfänglichkeit, den man nach Matthäus haben muss, um mehr zu bekommen, und diese Anschauung wird auch bei Weiss S. 340 gestreift.

nicht bekommt, aber der Text des Matthäus hat doch eine bemerkenswerthe Verschiedenheit der Auffassung. Dem Marcus zufolge vollzieht Jesus die Scheidung zwischen seinen Anhängern und dem Volke, indem er nur den Jüngern das Verständniss der Parabeln aufschliesst, bei Matthäus aber ist diese Scheidung eine bereits vollzogene Thatsache, die hinter Jesus oder dem Evangelisten liegt. Wenn Jesus ihnen das Geheimniss nicht offenbart, so ist das ganz natürlich, denn sie sehen ja doch nicht mit ihren Augen und hören nicht mit ihren Ohren (vgl. Weiss, Matth. S. 341 Anm. 1).

Matthäus ist auch hinsichtlich des in Jesu Antwort vorgeführten Stoffes reichhaltiger als Marcus. Den Spruch V. 12 hat Marcus erst nach der Deutung des Gleichnisses, und das wörtliche Citat aus Jesaias V. 14 f., sowie die Seligpreisung der Jünger V. 16 f. hat Matthäus gleichfalls über ihn hinaus.

Bei der Entscheidung, ob Marcus oder Matthäus in den erwähnten Verschiedenheiten den Vorzug verdient, haben wir uns in den meisten Punkten auf die Seite des zweiten Evangelisten zu stellen. Gleich zu Beginn ist die Form der Frage der Jünger bei Matthäus nicht die ursprüngliche. Es ist bekannt, dass Matthäus sein Evangelium geschrieben hat, nachdem es eine geschichtliche Thatsache geworden war, dass das jüdische Volk im Grossen und Ganzen sich in feindlichen Gegensatz zu Jesu Evangelium gestellt hatte, wie ja Matthäus diesen Gedanken an verschiedenen Stellen seines Evangeliums und in der ganzen Anlage desselben zu Tage treten lässt. In Folge dessen wird auch in unserm Abschnitt die Wendung, in der Jesu Antwort erscheint, dass sich an seiner Heilsverkündigung die bereits vollendete Thatsache der Verstocktheit und Unrettbarkeit der Juden offenbare, eine Eintragung des Evangelisten sein. Und diesen Gedanken hat er hergestellt durch die Umgestaltung der Frage des Marcus und indem er V. 13 mit den Worten *διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ ὅτι* auf dieselbe zurückgriff. Dabei ist nicht zu verkennen, wie er mit seiner Gestaltung der Stelle einen guten

Theil der Härte wegnimmt, den die Fassung des Marcus zeigt, da ja hier Jesus nicht die Scheidung vollzieht, sondern auf etwas Thatsächlichem fusst. Ich betrachte bei Marcus auch den Plural τὰς παραβολὰς V. 10 als ursprünglich. Die Sonderbarkeit, dass die Jünger nach mehreren Parabeln fragen, während Jesus nach der Darstellung des Marcus erst eine gesprochen hat, lässt sich nach meiner Ansicht auch erklären. Obwohl die Quelle an dieser Stelle nur ein einziges Gleichniss erzählte, geht sie doch von der Voraussetzung aus, dass Jesus an jenem Tage viele Parabeln gesprochen habe (V. 2. V. 11 τὰ πάντα). Die Jünger aber haben ihn dann, als sie allein waren, nach allen Parabeln gefragt, die sie gehört hatten und diese alle hat Jesus ihnen ja auch V. 34 zufolge aufgelöst. ἀποκριθεὶς Matth. V. 11 ist vielleicht Zusatz des Evangelisten (vgl. Scholten, das älteste Evangelium S. 89 f.), dagegen εἶπεν und αὐτοῖς, das doch wohl zu lesen ist, wahrscheinlich aus der Quelle stammend. ὅτι hat wieder Matthäus eingefügt, auch τῶν οὐρανῶν statt τοῦ θεοῦ verräth seine Hand. Im Uebrigen aber halte ich diesen die Jünger betreffenden Theil des Verses bei ihm für original. Ich habe schon erwähnt (S. 409), dass γινῶναι und der Plural τὰ μυστήρια aus der Quelle stammen müssen. Marcus hat ferner den beiden Seitenreferenten zufolge auch die Wortstellung der Quelle verändert¹⁾. Simons (Hat der dritte Evangelist u. s. w. S. 45) macht zwar den Vorhalt, dass sich die verwickeltere Wortstellung, die sich bei Marcus findet, nicht auf dem Wege einer Bearbeitung eines Urmarcus erklären lasse, weil ein Redactor schwerlich den leichteren Ausdruck in einen schwereren würde verwandelt haben; doch glaube ich kaum, dass die veränderte Wortstellung so viel zu folgern erlaubt; τὸ μυστήριον ist vielleicht auch des Nach-

1) Ob diese Erklärung der Sachlage nicht an und für sich und andern ähnlichen Stellen gegenüber der Weiss'schen (Marc. S. 145) Ansicht, Matthäus und Lucas gingen auf eine geläufige Fassung des Spruches in der mündlichen Ueberlieferung zurück, vorzuziehen ist, überlasse ich Andern zur Entscheidung.

drucks wegen vom Evangelisten an die betonte Stelle gesetzt worden. Der Schluss des Verses von ἐκείνοις an ist wahrscheinlich bis auf das schon besprochene τοῖς ἔξω bei Marcus in der Form der Quelle erhalten.

Matthäus muss hier als der Bearbeiter angesehen werden, wie Weiss und Holtzmann schon ganz richtig dargethan haben, denn die Antwort in der Form des Marcus würde bei Matthäus ja nur eine affirmative Wiederholung der Frage der Jünger gewesen sein, aus der sie nichts hätten entnehmen können. Das οὐ δέδοται, welches Matthäus zum Ersatz schreibt, ist nun seinerseits in Verbindung mit δέδοται nach ὑμῖν wieder die Veranlassung, dass Matthäus V. 12 einschiebt. Das entspricht auch ganz seiner Gewohnheit, verwandte Stoffe zusammenzustellen und sich auch von lexicalischen Anklängen beeinflussen zu lassen. Der Spruch will hier sagen: Dasjenige, was ihr den Andern voraushabt, der Anschluss an mich und meine Lehre, giebt euch die Berechtigung, noch mehr zu erhalten, indem ihr nun auch in die Geheimnisse des Gottesreiches eingeweiht werden sollt. Diejenigen aber, welche sich mir nicht angeschlossen haben und meiner Lehre nicht folgen, werden auch das verlieren, was ich ihnen gebe, da die Parabeln ohne Erklärung als etwas Unverständliches von ihnen wieder werden vergessen werden. Ueber die Worte διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ ὅτι als secundäre Wendung ist schon gesprochen worden. Was nun das Citat aus Jesaias betrifft, so haben wir, wenn wir Matthäus mit Marcus und Lucas zusammenhalten, die Gewissheit, dass die wörtliche Fassung V. 14 f. vom Evangelisten an die V. 13 aus der Quelle entlehnte angeschlossen worden ist. Er hat sich nicht entschliessen können, die Anspielung der Quelle auf die Jesaiastelle wegzulassen, trotzdem er nachher die Stelle vollständig brachte. Dabei behält er in der kurzen Fassung die umgekehrte Folge der Glieder bei, wie sie in der Quelle gestanden hat, ebenso das ἀκούοντες, vereinfacht das erste Glied und formulirt auch das zweite Glied etwas anders. Den Schlusssatz mit μήποτε lässt er ganz weg, wie es für ihn auch das Nächstliegende war.

Denn an die Thatsache ihres Nichtsehens und Nichthörens konnte er nicht den Absichtssatz der Quelle anfügen, weil dann eine Angabe des Grundes ihrer Unfähigkeit zu verstehen vermisst würde.

Das wörtliche Citat hat Matthäus nach den LXX gegeben, und es ist wohl möglich, dass dies daraus zu erklären ist, weil die Anspielung in der Quelle auf den griechischen Text zurückging, dessen Fassung auch dem Zweck der Anführung entsprach (Weiss, Matth. S. 341 Anm. 2). Wie die Einfügung des Citats, so verrathen sich auch die Sprüche V. 16 f. durch sich selbst als nicht hierher gehörige Einschiebung des Matthäus. Wenn V. 16 die Augen der Jünger selig gepriesen werden, dass sie sehen, und ihre Ohren, dass sie hören, so heisst dies, dass sie Grund haben, sich zu freuen, weil sie in ahnendem Verständniss von der Bedeutung Jesu sich ihm und seiner Lehre zugewendet haben. Im folgenden Vers ist der Gedanke etwas anders gewendet; es tritt hier das Object, der Gegenstand ihres Sehens, als von vielen Propheten und Gerechten des alten Bundes vergebens begehrt heraus. Wir haben wahrscheinlich anzunehmen, dass das V. 17 bezeichnete Object auf dasselbe hinausgehen soll, wie die V. 16 erzählte Thatsache, oder mit andern Worten, dass das, was sie richtig sehen und hören, die aus Jesu Wirken entspringende Erkenntniss ist, dass sie sich diesem Manne bedingungslos anschliessen müssen. Dann passen die Verse zu dem Gedanken, den Matthäus in diesem Abschnitt zum Ausdruck bringen wollte, und V. 17 giebt dann einen vortrefflichen Abschluss, indem er den Jüngern vorführt, wie sie vor den grössten Männern des alten Bundes bevorzugt sind, während das ungläubige Volk absolut nichts aus Jesu Lehren gewinnen kann. Verhält dies sich aber so, so liegt schon darin der Beweis, dass V. 16 f. sicher hier nicht am ursprünglichen Ort stehen. Wir sehen auch in der Parallele bei Lucas, wie Matthäus durch Umänderung V. 16 für seinen Gedanken zugeschnitten hat. Luc. 10, 23 heisst der Spruch: „Selig sind die Augen, die sehen,

was ihr seht“, und das wird man sicher als das Echte ansehen (vgl. auch Wendt, die Lehre Jesu I S. 93), wenn man Matth. V, 17 = Luc. 10, 24 mit ihrem Luc. V. 23 analogen Aufbau des Gedankens dazuzieht. Matthäus aber brauchte einen andern Gegensatz, da er dargethan hatte, wie das übrige Volk überhaupt nicht sieht. So kommt er dazu, *ὑμῶν* nachdrücklich voranzustellen und *ὅτι βλέπονσιν* zu schreiben. Ausserdem fügt er entsprechend der Jesaiastelle, die von Augen und Ohren gesprochen hatte, auch hier die Seligpreisung der Ohren der Jünger bei.

Erwähnen muss ich noch, dass es mir durchaus geboten erscheint, V. 18 nicht direct auf V. 17 zu beziehen; ich glaube, *οὖν* V. 18 zieht die Schlussfolgerung aus V. 11—17, so dass es sagen will: „Ihr nun, die ihr so hoch über den Andern steht und so viel vor ihnen voraushabt dadurch, dass ihr meine Anhänger geworden seid, sollt jetzt auch im Gegensatz zu dem Volk die Deutung des Gleichnisses erhalten.“

Mit der Ueberleitung zur Deutung des Gleichnisses kommen wir zu einem Punkt, über den recht verschieden geurtheilt worden ist. Dem Matthäus zufolge findet es Jesus ganz natürlich, dass auch die Jünger das Gleichniss nicht verstehen. Dadurch aber, dass sie sich ihm angeschlossen haben, haben sie die Berechtigung erworben, die Deutung von ihm zu erfahren. Anders steht es bei Marcus. Da sagt Jesus zwar auch zuerst, dass es ihnen verliehen worden sei, von dem Mysterium des Reiches Kunde zu erhalten, und dass er absichtlich zum Volke in Parabeln spreche, damit sie nicht verstünden, was er lehre und damit ihnen die Möglichkeit der Bekehrung genommen werde. V. 13 aber ist kaum anders zu verstehen, als dass nun Jesus doch seine Verwunderung darüber ausspricht, wie auch sie nicht im Stande sind, den Sinn der Parabel zu erfassen und dass dies eine schlechte Aussicht für das Verständniss der andern Parabeln sei. Jülicher (S. 129) findet sich nach seiner Auffassung von V. 11 in der angenehmen Lage, dass die Schwierigkeit für ihn hinfalle, denn Jesus gebe hier seiner Betroffenheit Ausdruck, dass

sie, denen ja das Mysterium des Reiches bereits verliehen sei, trotzdem noch eine so geringe Fähigkeit zu sehen und zu verstehen hätten, dass ihnen der Sinn des Gleichnisses dunkel geblieben sei. Ich habe bereits gesagt, warum ich seine Erklärung von V. 11 nicht billigen kann. Sie ist auch auf V. 13 ausgedehnt nicht stichhaltig. Wäre der Text des Marcus in seinem ganzen Umfange der der Quelle gewesen, so begriffe sich nicht, warum Jesus erst nachträglich seine Verwunderung über ihre Unfähigkeit zu verstehen ausgedrückt und nicht den Tadel an die Spitze der Antwort an die Jünger gestellt hätte. Jesus würde dann gesagt haben: Wie, auch ihr wisst nicht, was das Gleichniss bedeutet, ihr, denen das Geheimniss des Gottesreiches gegeben ist, und ich hatte doch nur um des Volkes willen die parabolische Lehrweise angewendet, damit dieses nicht verstehen solle.

Der nach meiner Ansicht für die Entscheidung einzuschlagende Weg ist bereits von Wittichen (Jahrb. f. prot. Theol. 1881 S. 374 f.) gezeigt worden. Ich stimme zwar seinen Voraussetzungen nicht zu, dass den Jüngern das Geheimniss des Reiches bereits mitgetheilt und dass gemäss V. 11 b und 12 nur die Jünger befähigt gewesen seien, die in den Gleichnissen niedergelegte Wahrheit zu verstehen, während das Volk nur die symbolische Erzählung aufzunehmen vermochte, aber es ist wahr, dass der Tadel V. 13 nach dem Wort V. 11 sonderbar erscheint. Da nun V. 11 der Quelle entnommen ist, V. 13 aber von den Parallelen nicht gekannt wird, so ist bei dem Widerspruch zwischen den beiden Versen dieser letztere zu beanstanden.

Es ist schon mehrfach darauf hingewiesen worden, dass gerade Marcus verschiedene die Jünger tadelnde Worte berichtet, die die beiden andern Synoptiker nicht kennen. Namentlich 8, 17 wird mit unverkennbarer Beziehung auf das 4, 12 verwendete Prophetenwort den Jüngern von Jesus ein starker Vorwurf über ihre Unfähigkeit ihn zu verstehen gemacht; und gerade die Verstärkung des Tadels der Jünger hat Matthäus am parallelen Orte nicht. Haben wir nun recht mit der in diesen Jahrb. 1887 S. 93 ff. ausgeführten

Ansicht, dass die Erzählung von der Blindenheilung in Bethsaida von Marcus herrühre und dass er die Absicht hatte, mit derselben darzuthun, wie die Jünger allmählich aus Blinden zu Sehenden wurden, so fällt auf die vorhergehende Erzählung auch ein anderes Licht. Dann lag es im Interesse des Gedankens, den der Evangelist darstellen wollte, den Zustand ihres bisherigen Nichtsehens recht deutlich vor die Augen zu führen, und das erreichte er, indem er die auf das 4. Cap. zurückgreifende Einfügung vornahm. Haben wir also hier die Wahrscheinlichkeit, einen solchen tadelnden Vorwurf der Jünger erst dem Evangelisten zuzuweisen, so hat es auch keine Bedenken, wenn 4, 13 Differenzen mit den vorausgegangenen Versen vorliegen, auch diese Stelle der Quelle abzusprechen. Als Marcus den Vers schrieb, hat er dabei sich auch nicht klar gemacht, dass er mit der Quelle die Jünger nach den Parabeln hatte fragen lassen, dass sie die andern Parabeln also auch nicht verstanden haben und daher das Fut. *γνώσεσθε* nicht die richtig gewählte Zeitform ist.

Dann bleibt freilich immer noch die Frage übrig, ob ein Uebergang zu der Deutung des Gleichnisses in der Quelle stand und wie er gelautet hat. V. 18 des Matthäus erweckt hinsichtlich seiner Ursprünglichkeit auch Bedenken. Die nachdrückliche Voranstellung des *ὕμεις* erinnert immerhin an *ὕμῶν* V. 16, das Matthäus erst eingefügt und an die Spitze gesetzt hat. Und die Worte *ἀκούσατε τὴν παραβολὴν τοῦ σπείραντος* haben auch gewisse Aehnlichkeit mit der von Matthäus herrührenden Construction *πράσον ἡμῖν τὴν παραβολὴν τῶν ζιζανίων τοῦ ἀγροῦ* V. 36. Diese beiden Dinge sind allerdings nicht zwingend. Es lässt sich für Matthäus anführen, dass *ὕμῖν* V. 11 doch auch schon in der Quelle voranstand und dass V. 36 nach unserm Verse gebildet sein kann, aber ich mag mich doch nicht für Matthäus entscheiden. Aus Lucas ist, wie wir gleich sehen werden, für die Beurtheilung dieser Frage kein Anhalt zu gewinnen. Es scheint mir daher das Gerathenste, die Unmöglichkeit einzugestehen, dass wir noch entscheiden können, ob ein Uebergang da war und wie er gelautet haben könnte.

Die Veränderungen, die Lucas mit diesen Versen vorgenommen hat, sind leicht festzustellen. Die Angabe, dass Jesus sich mit seinen Jüngern allein befunden habe, als sie ihn nach der Deutung des Gleichnisses fragten, hat er verwischt. Das Gespräch setzt freilich auch in der Fassung, in der er es hat, voraus, dass das Volk nicht mehr zugegen ist, und doch sind V. 19 wieder so dichte Volksmassen um ihn, dass seine Mutter und seine Brüder nicht zu ihm dringen können. Lucas hat aber V. 19 jedenfalls noch dieselben Volksmassen im Auge gehabt, die Jesum nach V. 4 umgeben; also ist er durch das Bestreben, die Scenerie zu vereinfachen, in eine Inconvenienz verfallen. Das Compositum *ἐπηρώτων* statt des Simplex verräth seine Hand. Ob *αὐτοῦ* nach *μαθηταί* ein Zusatz von ihm ist, lässt sich nicht entscheiden. Sicher aber hat erst er geschrieben *τίς αὐτῇ εἶη ἡ παραβολή*. Dies zeigt sich an der ihm geläufigen Frageform durch das Interrogativpronomen mit dem Optativ und an der Vereinfachung des schwierigeren Ausdrucks des Marcus. Die Beseitigung des Plurals *τὰς παραβολὰς* lag ihm allerdings sehr nahe, da er keine Andeutung mehr erhalten hat, dass Jesus bei dieser Gelegenheit mehrere Parabeln gesprochen habe. V. 10 fehlt bei ihm *αὐτοῖς* nach *εἶπεν*; er knüpft diesen Vers, wie auch den vorausgegangenen und den nachfolgenden, mit *δέ* an. Der Sinn dieses Wortes hat bei ihm keine Veränderung erfahren. Den ersten Theil desselben repräsentirt er auch noch, selbst hinsichtlich der Wortstellung, getreu nach der Quelle; *τοῖς λοιποῖς* statt *ἐκείνοις* ist eine Correctur von ihm. Dadurch, dass er *τα πάντα γίνεται* auslässt, wird sein Ausdruck ungenau, da man *δέδοται τὰ μυστήρια κτλ.* ergänzen muss ohne *γινῶναι*. Die Hindeutung auf die Jesaiastelle hat er vereinfacht und gekürzt. In einiger Beziehung erinnert seine Fassung an die des Matthäus. Aber dies ist so zu erklären, dass Beide selbständig geändert haben. Die Unterscheidung der Bedeutung von *βλέπειν* und *ἰδεῖν*, welche die Quelle und mit ihr Marcus macht, ist dem ersten wie dem dritten Evangelisten offenbar nicht begründet erschienen; im zweiten Glied ist die Bearbeitung des Lucas ja auch eine andere

als die des Matthäus, Lucas conformirt da genau nach dem ersten Glied, während sich Matthäus mehr der Quelle anschliesst. Warum der dritte Evangelist den Schlusssatz *μήποτε ἐπιστρέψουσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς* weggelassen hat, ist schwer zu sagen. Möglich ist es immerhin, dass er ihm allzuhart erschienen ist. An dieser Stelle können wir aber wieder gegen Simons einsetzen. Ich halte es für unwahrscheinlich, dass Lucas diesen Abschnitt des Matthäus gekannt haben könne. Bei der eminent heidenfreundlichen und dem ungläubigen Judenthume abgeneigten Gesinnung des dritten Evangelisten würde es befremden, wie sich Lucas eine so eclatante Hinweisung auf den Unglauben und die Verstocktheit der Juden habe entgehen lassen, und dies um so mehr, als aus dem Schluss der Apostelgeschichte klar genug wird, wie gewichtig ihm das von Matthäus hier angeführte Prophetenwort erschien. Hat er es dort gewissermassen als das Resultat der historischen Entwicklung, auf die er zurückblicken wollte, an das Ende seiner zweiten Schrift gesetzt, so würde er hier, wenn er es da nicht auch schon anführen wollte, gewiss in irgend einer Weise den Gedanken, den das Wort zum Ausdruck bringt, angedeutet haben. V. 13 des Marcus lässt Lucas wieder aus, ersetzt ihn aber durch eine auf V. 9 zurückgreifende Ankündigung, die Deutung den Jüngern geben zu wollen.

Die mit Matthäus gegen Marcus gemeinsamen Spuren der Erzählungsquelle sind V. 9 der Ausdruck *οἱ μαθηταί*, V. 10 vielleicht *ὁ δὲ εἶπεν*, bestimmt die Erhaltung des *γινῶναι*, der Pluralis *τὰ μυστήρια* und die Stellung dieses Ausdrucks von *τῆς βασιλείας*.

Ezechiels Weissagung wider Tyrus.

Capitel 26. 27. 28.

Untersucht von

Carl Hermann Manchot.

I.

In seinem gehaltvollen Buche rühmt auch der neueste Erklärer von diesem Abschnitte, dass er mit grossem Fleisse ausgearbeitet, „schriftstellerisch einer der bedeutendsten des ganzen Buches sei“ (Smend 187). Andererseits klagt derselbe Betrachter, dass „die Ausdehnung des Stückes in keinem Verhältniss stehe zu der Bedeutung, die die Tyrier im Vergleich zu den anderen Nachbarvölkern für Israel hatten“ (a. a. O. S. 184). Aber auch das erste Lob wird bedeutend eingeschränkt. Das „prächtige Klagelied“ (Cap. 27) ist nicht so einheitlich durchgeführt, wie man erwarten sollte. Darf die Forschung bei diesen richtigen, aber einander widersprechenden Urtheilen stehen bleiben? Der Prophet liebt die Allegorie und versteht sie bis in's Einzelne auszumalen. Ob er Aegypten, dem grossen Drachen in seinem Strom (Cap. 29 u. 32), Verderben ankündigt, ob er Assur als den schönsten Baum im Garten Gottes (Cap. 31), ob er Israel als den tüppig gedeihenden und dann verbrannten Rebstock (Cap. 17, 19) schildert, ob er für unseren Geschmack weniger ansprechende Vergleiche (Cap. 16, 19, 23) durchführt, jedesmal hält er sich sorgsam in den Umrissen des einmal angefangenen Bildes. Nur bei dem treffenden Vergleiche der Stadt Tyrus mit einem Prachtschiff vernachlässigt der Schriftsteller — nach der vorliegenden Gestalt des Textes — in auffallender Weise

das von ihm selbst gewählte Bild. Unmerklich tritt (Cap. 27, 9) eine Beschreibung der Stadt an die Stelle des Schiffsbildes (V. 9—25), worauf plötzlich wieder das Bild vom Schiffe weitergeführt wird, als ob es niemals wäre bei Seite geschoben gewesen. Neben hervorragender schriftstellerischer Sorgfalt werden also Spuren einer Nachlässigkeit der Composition wahrgenommen, wie man sie bei diesem genauen Schriftsteller nicht erwarten sollte. Die Prüfung dieser Gegensätze hat uns seit Langem beschäftigt. Wir wollen sie mit ihren Ergebnissen kurz darlegen.

Geht man den Text von Cap. 27 sorgfältig durch, so überrascht uns zuerst V. 3 die Rede der Stadt Tyrus. Nach dem überlieferten Text sagt sie nichts weiter als „ich bin die allerschönste“ (אני כלילה יפה), wobei Niemand auf den Gedanken kommt, dass sie gleich darauf als schwimmendes Schiff beschrieben werden soll, man vielmehr an die sitzende Händlerin denkt. Das widerstreitet der schriftstellerischen Gewohnheit Ezechiel's. „Unmerklich“ nimmt er seine Allegorien nicht auf, sondern er kündigt sie an allen anderen Stellen an, vgl. 16, 3 ff., 17, 3 ff., 19, 2 ff., 24, 1 ff., 29, 3 ff., 31, 3 ff., 32, 2 ff. Deshalb scheint Wellhausen (bei Smend 195) Recht zu haben, wenn er liest: **אני אניה** „Ein Schiff bin ich, vollkommen ist meine Schönheit.“ Aber auch nach dieser Verbesserung fällt es noch auf, dass die Tyrus ihren Hauptvorteil, auf den sie trotz, dass sie nämlich mitten im Meere liege, nicht selbst hervorhebt. Denn darauf wird in dem Klagelied ausdrücklich Bezug genommen V. 26; „mitten im Meere“, wo sie sich so sicher dünkt, soll sie ein Ostwind zerbrechen. Diese Bemerkung wird durch den Text der LXX unterstützt. Die LXX las nämlich V. 4 statt גבולית vielmehr *τῶ Βελείμ*, also לבגלים. Setzt man dies in den Text, so entsteht mit anderer Versabtheilung ein sehr guter Sinn. Tyrus spricht: „Ein Schiff bin ich, vollkommen ist meine Schönheit mitten im Meere“. Sie erhält darauf die Antwort: „Dem Baal des Meeres haben deine Erbauer deine Schönheit vollkommen gemacht.“ Aehnlich heisst es auf einer der phöniciischen Inschriften מלקרה בעל צר, Melkarth, der Baal, der Herr, von Tyrus. Vielleicht ist es jedoch noch

besser, in dem $\tau\tilde{\omega}$ *Βελεῖμ* der LXX die Spur des hebräischen Wortes בִּלְע zu erkennen und zu übersetzen „für's Verderben“, „für's Verschlungenwerden“ (Jer. 51, 44), für den Untergang haben dich deine Erbauer so schön gemacht, wobei gewissermassen das Jer. 51, 44 vorkommende Wortspiel zwischen בִּלְע und בִּלַּע wiederholt wäre. Diese Auffassung giebt einen einfachen und natürlichen Sinn. Von der gewöhnlichen kann man dies nicht sagen. Smend übersetzt: „Mitten im Meere lagen deine Borde“, indem er erklärt גְּבוּלֶיךָ sei doppelsinnig, als „Grenze“ und als „Schiffsbord“ gebraucht. Ohne Zweifel hat ihn dabei der Gedanke geleitet, dass der Schriftsteller nicht ganz unvermittelt auf die Beschreibung des Schiffes kommen könne. Aber dieser Doppelsinn ist aus Ez. 40, 12 nicht zu beweisen; denn dort heisst גְּבוּל was es immer heisst: die Grenze, der äussere Rand. Da wäre besser zu sagen, dass hier noch nicht an das Schiff gedacht sei und wieder zu übersetzen: „mitten im Meere deine Grenzen“, woraus freilich die andere Schwierigkeit entsteht, dass die Bauleute (V. 4) Erbauer einer Stadt und ohne Vermittelung (V. 5) Erbauer eines Schiffes sind, was dem Verfahren eines sorgfältigen Schriftstellers, als welchen wir Ezechiel kennen lernen, durchaus widerspricht. Die oben gegebene Deutung, bei welcher die merkwürdige Abweichung der LXX ebenfalls ihre Erklärung findet, beseitigt diese Schwierigkeit. Sie macht aber auch verständlich, wie, nachdem einmal — es sei zunächst dahingestellt, aus welchem Grunde — die deutliche Ankündigung des Schiffes (V. 3) verschwunden war, in dem Texte weitere Veränderungen vorgenommen wurden bezw. werden mussten.

Die Allegorie vom Schiff geht darauf vollkommen richtig und sicher weiter bis V. 8. Aber in V. 9 treten grosse Schwierigkeiten hervor. Dort springt die Schilderung völlig unvermittelt aus der Beschreibung des Schiffes in die einer Seestadt über und es stehen da sogar einige Worte (לְעִירָא) (מֵעִיר בָּךְ), die schon das Alterthum nicht mehr verstand. Dies ist sehr auffallend. V. 8 werden die drei Hauptorte der Phönicier: Sidon, Arvad und Tyrus erwähnt. Den Leuten dieser drei grossen Städte wird auf dem Schiffe je eine

bestimmte Thätigkeit zugewiesen. Sidon und Arvad rudern, die Führung des Schiffes liegt in den Händen der Tyrier, welche die Schiffer stellen. V: 9 werden auf einmal noch die „Meister und Weisen von Gebal“ nachgetragen und zwar angeblich als Schiffszimmerleute, welchen als Hauptauftrag zufällt, das Leck des stolzen Schiffes zu bessern. Dieser Satz muss die grössten Bedenken erregen. Denn 1) Gebal, d. i. Byblus, verdiente in keiner Weise neben Arvad und Sidon genannt zu werden. Zwar war die Stadt sehr alt, aber sie nahm keine so hervorragende Stelle ein, dass sie allein neben den drei Hauptorten genannt werden konnte. Dass die Weisheit von Gebal (Byblus) neben derjenigen von Tyrus „hochberühmt“ gewesen sei, wie angeführt wird, lässt sich aus Ez. 28, 3 und Sach. 9, 2 nicht erweisen, da Gebal an beiden Stellen gar nicht erwähnt und auch sonst im A. T. niemals als Sitz besonderer Weisheit genannt wird. Man sieht also nicht ein, wie neben den politisch wichtigen Hauptorten die politisch weniger bedeutende Stadt Gebal allein genannt wird. 2) Auch in der Ausführung der Allegorie erregt dieser Satz Bedenken. Das stolze Schiff und seine vorzügliche Bemannung werden beschrieben V. 4—8. Darin verdienen die Schiffszimmerleute, die ein etwa entstehendes Leck ausbessern, keine besondere Erwähnung; und am allerwenigsten Meister und Gesellen, die nur dazu auf dem Schiffe wären, um Lecke zu stopfen. Der Schiffszimmermann hat viele andere Dinge zu thun. Ein Leck gehört doch nicht zu den nothwendigen Dingen an einem stolzen Schiff; und es wird im Alterthum so wenig wie heute ein wesentlicher, besonders zu nennender Theil der Besatzung für die Beseitigung der durch besonderes Unglück entstehenden Lecke zum Voraus bestimmt gewesen sein. Gutes Steuern soll ja das Leck vermeiden. Man appellire nur an seemännisches Urtheil, ob irgend Schiffkundige bei knapper Erwähnung der Bemannung eines Prachtschiffes erwarten, dass der Schiffszimmermann deshalb, weil er ein Leck verstopfen könne, besonders genannt werde. Auch der Verfasser des Stückes hält die besondere Erwähnung der Leckstopfer nicht für nöthig, denn V. 29, wo er die Besatzung an-

derer Schiffe beschreibt, führt er sie nicht auf, sondern bleibt bei denen, welche sonst die Bemannung ausmachen. 3) Auch das Wort בִּדֵּק, in diesem Sinne „Leck“, ist sonst im A. T. nicht nachzuweisen. בִּדֵּק heisst Spalt, Riss in der Mauer, das Baufällige an einem Hause, 2. Kön. 12, 6—13; 22, 5. Daraus ist das Zeitwort בִּדֵּק, das Baufällige ausbessern, 2. Chr. 34, 10, in Gebrauch gekommen. Dieser Zusammenhang ist der Uebertragung auf ein Schiffsleck wenig günstig. 4) Es muss dies um so mehr hervorgehoben werden, als Alt-Byblus kein Hafenort war und seine Bewohner nicht als Schiffszimmerleute, wohl aber als geschickte Handwerker für Häuser- und Mauerbauten Ruf hatten. Salomo verwandte sie beim Tempelbau, 1. Kön, 5, 32. Dies erwägend, wird man zu dem Schlusse kommen müssen, dass V. 9^a nicht vom Schiff, sondern von der Stadt handle; also mit diesem Vers die Allegorie vom Schiff verlassen ist.

Auch die folgenden Worte in V. 9 כָּל-אֲנִיּוֹת an können in ihrem Zusammenhange nicht auf das Schiff, sondern nur auf die Seestadt gehen. Denn „alle Seeschiffe“ können unmöglich als in dem Einen Seeschiffe Tyrus schwimmend vorgestellt werden. Diese Worte bringen aber die weitere Schwierigkeit mit sich, dass das nur hier vorkommende כָּל-אֲנִיּוֹת damit in Verbindung steht, welches man nach V. 27 u. 34 auf „Waaren“ und „Handel“ deuten muss, wobei sehr auffällt, dass ein so einfacher, mehrfach verbürgter, naheliegender Sinn den alten Versionen entgehen konnte. Dass von V. 10 an ebenfalls nur noch von der Stadt die Rede und das Bild vom Schiff bis V. 25 ganz vergessen ist, sieht der Leser. Denn auch V. 10 ist nicht von der Bemannung des tyrischen Schiffes, sondern von den Miethtruppen in der Festung Tyrus die Rede. Die Ordnung der Aufzählung wird damit auf's Neue unterbrochen. Denn an das Betreiben des Handels (V. 9^b) hätte sich die Schilderung der Gegenstände des Handels von V. 12 an unmittelbar anschliessen sollen. Statt dessen hören wir, als ob die Schönheit der Stadt noch gar nicht beschrieben wäre, die Schilderung ihrer Schönheit als Festung. Ueberdies bringt V. 10 eine neue grosse Schwierigkeit. Unter den tyrischen

Hilfstruppen werden an erster Stelle Perser erwähnt. Für das spätere, mit den Persern eng befreundete Tyrus wäre diese Notiz ganz unverfänglich; aber sie ist sehr schwer zu verstehen für Tyrus in den Zeiten Nebukadnezar's, da man von den Persern in Vorderasien noch nichts wusste.

Die Ausleger haben deshalb in mehrfacher Weise den Anstoss zu heben gesucht. Ohne alles Einzelne aufzuzählen erwähnen wir das Wichtigste. Man hat dazu bemerkt, dass die Phönicier im persischen Meerbusen Handel trieben, also könnten sie auch von dort Miethtruppen bezogen haben. Aber dieser Schluss ist sehr unsicher; denn es ist nicht recht denkbar, dass in jenen Zeiten bewaffnete Söldnerschaaren den weiten Weg vom persischen Meerbusen nach Tyrus ungehindert zurücklegen konnten. Hitzig hat deshalb daran erinnert, dass Sallust (Jugurth. 18) von Persern, welche in der Urzeit sich in Afrika angesiedelt, zu melden weiss; und er meint, dass wir, dieser Notiz vertrauend, die Perser als doppelt getheilt annehmen dürfen, und demgemäss Ezechiel's פֶּרֶס von afrikanischen Persern zu deuten hätten. Hitzig erwähnt noch, dass Plinius (H. N. 5, 8, 8) das Volk der Pharusii mit den afrikanischen Persern Sallust's in Verbindung bringe, obschon die Perorsi gleich nahe lägen. Diese Deutung ist von Dillmann (B. L. 4, 470) dahin geändert worden, dass derselbe die afrikanischen Perser als für jene Zeit „kaum glaublich“ aufgibt; aber die Perorsi (Plin. V, 1, 8, 8; VI, 30, 35; Ptol. IV, 6, 16) und Pharusii (Plin. V, 1, 10; 8, 8; Ptol. IV, 6, 17; P. Mela III, 11; Str. II, 131) zur Erklärung herbeizieht und deshalb bei Ezechiel lieber parus als paras lesen will. Smend macht jedoch darauf aufmerksam, dass פֶּרֶס auch 38, 5 unter den Hilfsvölkern des Gog aufgezählt werde, und dass auch dort, wie hier, die Aufzählung von Ost nach West zu gehen scheine; auch scheine es unstatthaft, bei Gogs Heer nur an afrikanische Hilfsvölker zu denken. Demnach kommt Smend zu dem begründeten Schluss: wir wissen zwar nicht, wie es möglich war, aber die vorwiegende Bedeutung des Wortes פֶּרֶס nöthigt doch an Perser zu denken. Weniger Zustimmung wird sein letzter Satz finden: „Es handelt sich ja

hier nur um eine rhetorische Wendung“. Denn wenn nicht die wirklichen Hilfstruppen angeführt wurden, so hat die ganze Anführung keinen Sinn. Nicht dass die Hilfsvölker weit her kommen wird irgend hervorgehoben, sondern dass ihr bekannter kriegerischer Schmuck der Stadt zur Zierde gereiche; und darin wird man eine Nöthigung finden, an weit bekannte, namhafte Soldtruppen zu denken, als welche die nordafrikanischen Pharusii oder Perorsi kaum anzusehen sind. Es bleibt demnach die Schwierigkeit voll bestehen, dass das besprochene Stück an erster Stelle Perser als tyrische Soldtruppen nennt, aber in eine Zeit datirt wird, aus welcher man von persischen Soldtruppen in Phönicien nicht nur nichts weiss, sondern gerechten Grund hat, zu zweifeln, ob damals solche dorthin gelangten.

Von einzelnen sprachlichen Schwierigkeiten in der folgenden Schilderung absehend, gehen wir zunächst zu V. 25 über, wo offenbar eine Verderbniss des Textes vorliegt. **אניות חרשׁ שׁוֹרֹתֶיךָ מִיָּבֶרֶךְ** kann nicht zusammen construiert werden. Das Wort **מִיָּבֶרֶךְ** ist bei jeder Deutung überflüssig. Die LXX lasen **בַּמִּיָּבֶרֶךְ**; aber auch so giebt es mit dem vorhergehenden keinen Sinn. Hitzig will das Wort deshalb als unecht streichen. Smend betont, dass in dieser Vershälfte „ein Fehler stecken muss“ (S. 215). Er sucht eine Verbalform, zu welcher **מִיָּבֶרֶךְ**, was stets = Waare, der Objectaccusativ wäre = „sie trugen dir deine Waaren zu“. Aber diese Erklärung kann nicht befriedigen, weil die Waaren aus einem grossen Theil der genannten Gebiete, von den griechischen Inseln, von Mesech, Tubal und aus allen in Asien genannten Ländern nicht auf Tartessus-schiffen nach Tyrus kamen. Dagegen gäbe es einen sehr guten Sinn, wenn der Athnach vor das Wort **מִיָּבֶרֶךְ** gesetzt würde und dieses vielleicht in der Auffassung des Targum „in deinem Verkehr (Handel) zu dem folgenden gezogen werden könnte“ und man (das **ו** vor **הַמִּלֵּא** weglassend) übersetzt: „in deinem Handel fülltest du dich an und wurdest sehr gewichtig im Meer“.

Doch muss auch dagegen betont werden, dass **מִיָּבֶרֶךְ**, wenn der Sinn „Waare“ festgehalten wird, so nicht con-

struirt werden kann; und es demnach, Alles in Allem, wie ein versprengtes Stück im Text steht. Dass das Prachtschiff von der Menge der Waaren, die es verhandele, sich angefüllt habe, wäre auch in diesem Bilde kein guter Zug; denn das Prachtschiff wird nicht als Handelsschiff beschrieben. Das Prachtschiff wird voll und schwer, von den Menschen und ihrem Treiben, die zu ihm gehören; deshalb kann es nicht dicht an den Küsten fahren, sondern muss das hohe Meer suchen. In diesem Zusammenhang würde das blosses Hervorheben der Waaren wie ein entstellender Zug, wie der Missklang eines Nebentones zu einem reinen Accord wirken. Doch braucht diese Schwierigkeit hier nur constatirt zu werden, während der Versuch ihrer Lösung, wie von שְׂרוּתִיךָ, einem folgenden Abschnitt dieser Abhandlung vorbehalten bleibt. Wir lassen also מִיַּרְבֵּךְ für sich und übersetzen das Schlussglied: „Du fülltest dich an und wurdest sehr gewichtig mitten im Meer“.

Mit diesem Versglied wird, wie die Worte „mitten im Meer“ verrathen, die Allegorie vom Schiff wieder aufgenommen. Dieselbe wird dann V. 26 weitergeführt und zwar so energisch, als ob sie niemals unterbrochen wäre. Denn das mitten im Meer schwimmende, vollbeladene, tiefgehende Schiff wird durch einen Ostwind zerstört, der einzigen Gewalt, die einem Schiff in jenem Meer gefährlich werden konnte. Die Aufzählung der V. 27 einzeln genannten Klassen von untergehenden Menschen und Dingen ist in mehrfacher Beziehung befremdend. Es fehlen הַשָּׂרִידִים, die Ruderer, welche doch eben vorher V. 26 genannt waren; und es ist auffallend, dass neben der „ganzen Volksschaar“ כָּל-קְהֵלְךָ noch so viele einzelne Klassen genannt werden, nämlich nicht bloss die Ausbesserer des Lecks, sondern auch die auf den fremden Schiffen V. 10 den Handel von Tyrus besorgenden Schiffer, die יַרְבֵּי מִיַּרְבֵּךְ, und ferner auch die Kriegsleute, welche beide doch nicht auf dem Prachtschiff Tyrus sind, sondern bei welchen an die Stadt, bei ersteren sogar an theilweise fremde, nur für Handelszwecke im Hafen liegende Schiffe gedacht wird. Dieses Befremden wird gesteigert, wenn man die V. 33 u. 34 vergleicht, wo

in der Klage über das untergegangene Tyrus alle zwischen die drei Begriffe: הונך עבונך מִכֶּרֶבֶךְ (das erworbene Gut — der Markt am Platz V. 16 — der Grosshandel) und die כִּלְקָהֶלֶךְ אֲשֶׁר בַּחוּכְךָ Eingeschobenen nicht erwähnt werden. Man wird deshalb vermuthen müssen, dass V. 27 eine Erweiterung erfahren habe, und zwar durch die eben besprochenen Worte, welche zum Theil aus der Schilderung der Stadt genommen sind, während von einem Schiff gesagt: „Die ganze Mannschaft, welche in dir ist“ alle darauf befindlichen Menschen schon völlig einschliesst.

Zu dem Gesagten kommen zwei weitere auffällige Erscheinungen hinzu, welche den ganzen Charakter des Schlussabschnittes betreffen.

a. Die Klage der Schiffer ist V. 29—34 ausgemalt; die Klage der Inseln ist nur begonnen. Das Klagelied geht in ganz abgebrochenen und widersprechenden Tönen aus. Von schriftstellerisch hervorragender Arbeit kann an diesem Schlusse nicht die Rede sein. Die Schlussbemerkung: „die Händler unter den Völkern pfeifen über Dich“, ist in einem Klagelied ein fremder, und in der Beurtheilung der Wirkung des Falles einer grossen Handelsstadt geradezu ein falscher Ton. Der neutestamentliche Apokalyptiker wusste das besser: οἱ ἔμποροι τῆς γῆς κλαίουσιν καὶ πενθοῦσιν ἐπ' αὐτήν ὅτι τὸν γόμον αὐτῶν οὐδεὶς ἀγοράζει οὐκέτι (Apok. XVIII, 11). Dazu kommt, dass סַחַר gerade in V. 21 zur Bezeichnung solcher Händler gebraucht ist, welche durch den Untergang ihres Markts schweren Schaden leiden mussten, während der „Handel“ eines grossen Concurrenzplatzes durch מִכֶּרֶב zu bezeichnen war. In dem ganzen Stück 27, 1—35 ist endlich dies Substantiv סַחַר nur Einmal gebraucht, während statt desselben wiederholt רִכְלִים gesetzt ist, V. 3. 13. 15. 17. 23. 24. Dieser Zwischensatz von den Kaufleuten, die bei dem Fall von Tyrus höhnen, scheint deshalb ein dem ursprünglichen Text fremdes Einschiesel zu sein, wenn nicht mit dem Chaldäer שַׁמְמָר wie V. 35 von den Inselbewohnern zu lesen wäre.

b. Dass dieser Zusatz gemacht wurde, scheint mit dem zusammenzuhängen, was am meisten auffällt. Nachdem

nämlich eben erzählt ist, welche und wie viele Länder mit Tyrus Handel treiben, wird mit keiner Sylbe des Eindrucks erwähnt, welchen der Untergang bei den Meisten der an Tyrus' Wohlergehen so nahe Betheiligten machen wird. Auch das Alterthum kannte nicht bloss den Spott über das Elend, sondern hatte für das Unglück einer grossen Handelsstadt ein Mitgefühl, das grosser Opfer fähig war. Droysen¹⁾ bemerkt z. B., dass die Gaben, die nach dem durch Erdbeben zerstörten Rhodos flossen, erst in der neueren Zeit eine Art Gegenstück in den Unterstützungen gefunden haben, die Hamburg nach dem Brande 1842 zu Theil wurden. Die Einzigen, welche das Klagelied hervorhebt, sind die Schiffer und die Inseln; und letztere sehr unvollständig. Die ganze breite Schilderung der Kriegsmacht und Handelsherrlichkeit von Tyrus, welche die Fortsetzung der Allegorie vom Schiff V. 9 unterbricht, findet in der Schlussklage keine Verwendung. Der sonst so genaue und sorgfältige Schriftsteller hat anscheinend das Klagelied über den Untergang von Tyrus nur zu einem Katalog seiner Handelsbeziehungen zu benutzen gewusst. Wie werthvoll dieser für die Erforschung der phöniciischen Dinge sein mag, in diesem Klagelied ist er ein Auswuchs, der es entstellt. Dieser Katalog nennt neben dem Handel auf der See bedeutenden Landhandel und das Klagelied kommt nur auf den Seehandel zurück (V. 33). Man vergleiche nur Apokal. 17, in dem so Vieles aus Ezech. 27 entlehnt ist, und man wird sofort wahrnehmen, wie ganz anders von einem ähnlichen Schriftsteller, der sie von vornherein in seinen Gedankenkreis gezogen, diese Angaben benutzt wären.

Damit sind wir an den Punkt gelangt, an dem der Eindruck dieser Wahrnehmungen in ein kurzes Urtheil zu-

1) Joh. Gust. Droysen, Geschichte der Epigonen, III, 2, 178 ff., besonders 182. „Woher dieser Eifer zu unterstützen? Man wird nicht irren, wenn man die Beweggründe, namentlich in der mercantilen Bedeutung von Rhodos sucht. . . . , wie bei dem Unglück Hamburgs wird man die Möglichkeit einer allgemeinen Erschütterung aller Handelsverhältnisse zu fürchten gehabt und alle Anstrengungen machen zu müssen geglaubt haben, dem vorzubeugen“ . . .

sammenzufassen ist. Wenn weitere Anzeichen dafür vorhanden wären, dass dieses Stück überarbeitet sei, so fühlte man sich gedrungen, die ganze Schilderung des tyrischen Handels dem Ueberarbeiter zuzuweisen, sei es, dass er den Katalog selbst verfasst oder anderswo vorgefunden hätte. Ohne den Eindruck zu schwächen, lässt sich das Handelsverzeichniss vollständig loslösen und herausnehmen und dann erhält man ein in sich einiges, dem in den übrigen Allegorien dargelegten, schriftstellerischen Wesen Ezechiel's völlig entsprechendes Stück.

Dasselbe würde umfassen die Verse 1—8, dann V. 25 b ohne [ב]מִצְרַיִם, ferner V. 26, V. 27 ohne die Zwischenfügung und die folgenden Verse. Es sind ferner noch, als beim Schiffsbild fremdartig und dem „mitten im Meer“ widersprechend, auszuscheiden 27, 3 b von רַבִּיּים היִשְׁבְּתִי bis רַבִּיּים, und ausser dem schon angemerkten 27, 9 a auch 27, 9 b, während schon constatirt ist, dass V. 25 b von וְהַמִּלְחָמָה an gerechnet werden soll. Die Ueberarbeitung vorausgesetzt, würde dann auch wahrscheinlich das abgebrochene Stück der Klage der Inseln in C. 26, 16—18 wieder zu finden sein. Die alte Klage hätte danach folgende Gestalt gehabt:

„1. Und es geschah das Wort Jahve's zu mir, 2. Du Menschensohn mache ein Klagelied über Tyrus, 3. und sprich zu Tyrus: „Tyrus, du sprachst: Ein Schiff bin ich von vollkommener Schönheit mitten im Meer.“ 4. Für den Baal des Meers [oder als Wortspiel: „für das Verderben“] haben dich deine Erbauer geschmückt. 5. Aus Cypressen von Senir bauten sie dir alle Doppelplanken; eine Ceder vom Libanon nahmen sie, einen Mastbaum auf dich zu machen. 6. Aus Eichen von Basan machten sie deine Ruderbänke; dein Verdeck machten sie aus Elfenbein in Buchsbaumholz von den Inseln der Chittäer. 7. Buntgewirktes Linnen aus Aegypten war dein Segelwerk, dir zu dienen als Panier; blauer und rother Purpur von den Inseln Elisa's war dein Dach. 8. Die Einwohner von Sidon und Arvad waren deine Ruderer; deine Kundigen, Tyrus, waren in dir als deine Steuerleute. 25 b. Du fülltest dich an und wurdest sehr schwer mitten im Meer. 26. Auf

grosse Wasser führten dich deine Ruderer. Aber der Ostwind zerbricht 'dich mitten im Meer. 27. Deine Güter, deine Waaren und dein Handel und alles Volk, welches in dir, werden sinken mitten ins Meer. 28. Am Tage deines Untergangs werden erbeben die Ufer vom lauten Geschrei deiner Steuerleute. 29. Und es steigen aus ihren Schiffen Alle, die das Ruder führen, die Schiffer Alle, die das Meer befahren; an's Land treten sie 30 und rufen über dich laut, klagen bitterlich und werfen Staub auf ihre Häupter, wälzen sich in Asche. 31. Wegen dir scheeren sie sich eine Glatze, gürtten Säcke um und weinen deinetwegen in Seelenschmerz bitteres Weh. 32. Und nehmen über dich in ihren Mund ein Klaglied und wehklagen über dich: Wer ist wie Tyrus, die zerstörte inmitten des Meeres. 33. Indem deine Waaren ausgingen auf dem Meere hast du gesättigt viele Völker; mit der Menge deiner Güter und deiner Einkäufe hast du bereichert die Könige der Erde. 34. Nun bist du zerstört vom Meere hinweg, in die Tiefen der Wasser fiel dein Handel und alles Volk in dir. Vom Gedröhn deines Falles (26, 15) erzittern die Inseln. 35. Alle Bewohner der Inseln entsetzen sich über dich und ihre Könige schauern und beben in ihrem Angesicht. 26, 16. Und alle Fürsten des Meeres steigen herunter von ihren Stühlen, legen ihre Mäntel ab und ziehen ihre buntgewirkten Gewänder aus, kleiden sich in Bängen, setzen sich auf die Erde, erschrecken unablässig und erstarren ob dir. 17. Sie heben über dich ein Klaglied an und sprechen: Wie bist du untergegangen, du volkreiche im Meer, du gepriesene Stadt, welche stark war durch das Meer (sie selbst und alle ihre Bewohner), welche ihren Schrecken lieh all' ihren Bewohnern. 18. Nun beben die Inseln am Tage deines Falles und bestürzt sind die Inseln im Meer ob deinem Ausgang. C. 27, 36 b. Jähem Tode fielst du anheim und bist dahin auf ewig.“

Das giebt ein Klaglied, bis auf die hier etwas breiten V.V. 29—34^a 35, wie aus einem Guss, das den übrigen allegorischen Dichtungen Ezechiel's ähnlich ist. Es fragt sich

indessen, bevor man definitiv zu der Umstellung schreitet, ob auch in dem vorhergehenden Capitel 26 deutliche Anzeichen zu erkennen sind, welche die C. 27 gemachten Beobachtungen unterstützen. Zur Beantwortung dieser Frage wenden wir uns zu näherer Betrachtung des 26. Capitels, und zwar so, dass wir mit möglichster Schärfe die in demselben enthaltene Ankündigung prüfen.

II.

1. Die letzte Strophe der Ankündigung C. 26, 19—21 steht in genauer Beziehung zu dem in C. 27 vorgestellten Bilde des Untergangs. Tyrus wird zu einer verödeten Stadt gemacht werden und zwar so, dass Jahve die grosse Fluth über dieselbe heraufsteigen lässt, die grossen Wasser sie bedecken (V. 19), sie wird mit Allem, was auf dem Inselfelsen ruht, in die Unterwelt, in die Tiefe versenkt (20), und dies geschieht plötzlich (jähem Tode gebe ich dich dahin), offenbar durch ein Erdbeben, ein Wunder des Allmächtigen (V. 21). Das entspricht ganz genau dem Ausgang des Klagelieds C. 27. Denn dort heisst es ebenso V. 33 u. 34, dass ganz Tyrus mit allem Volk in ihm und seinem ganzen Verkehr in die Tiefe sinkt und plötzlich dahin ist (V. 36 b). Auf einen Untergang durch die Kriegsgewalt erobernder Feinde nimmt das Klagelied C. 27 gar keine Beziehung. Auch der Schrecken der Inseln passt in diesen Zusammenhang. Denn ein solches mit vulkanischen Erscheinungen verbundenes Aufschwellen des Meeres, in Folge dessen die Insel versinkt, musste eben die Inseln in ganz besonderen Schrecken versetzen. Für Tyrus lag eine solche Ankündigung nicht aus dem Wege. Denn eine der kleinen Inseln, auf welchen die Stadt gebaut war, die Melkarthsinsel, d. h. die Insel mit dem Melkarthsheilthum, ist vor den Zeiten Ezechiel's durch Erdbeben und Ueberschwemmung zerstört worden [Bibel-Lex. V, 555]. Man vergleiche Strab. XVI, 2, 23, der auch ein späteres Erdbeben an der benachbarten Küste mit hoch aufschwellendem Meer (ib. § 26) erwähnt.

2. Dieser letzten Strophe entspricht nicht ganz die erste C. 26, 1—6. Denn da ist das Bild vom Meer in besonderer Weise ausgedeutet. Es heisst V. 3: „Ich will gegen dich heraufführen, o Tyrus, viele Völker, als führte man das Meer in seinen Wellen herauf.“ Diese sollen Mauern und Thürme zerstören und Jahveh wird Tyrus zu einem kahlen Felsen im Meer abkehren (V. 5). Aber die Tochterstädte sollen von dem Schwert erwürgt werden (V. 6). Dass hier ein Widerspruch gegen den Schluss V. 19 ff. vorliegt, kann nicht übersehen werden. Dort ist es die tiefe Fluth des Meeres selbst, die aufsteigt: hier sind es Völker, die zahlreich wie das Meer in seinen Wellen heraufgeführt werden. Andererseits sind aber auch die Verse 26, 1—6 selbst nicht einheitlich gedacht. Von einem Heer konnte doch schwerlich ursprünglich gesagt werden, dass es gegen Tyrus heraufgeführt werde, da es vielmehr gegen die Stadt heran-, beziehungsweise hinabgeführt werden musste. Sodann ist sehr auffallend, dass die Schilderung der Zerstörung bei der Stadt beginnt und die Töchter auf dem Lande, d. h. die kleineren Städte des Gebietes auf dem festen Lande, erst nachher erwähnt werden. Jedes heranziehende Heer musste aber diese zuerst treffen und überwältigen, bevor es nur den Angriff auf die Inselstadt richten konnte. Weiter ist gar nicht einzusehen, was den Städten auf dem Lande Besonderes im Gegensatz zu der Mutterstadt auf der Insel angekündigt wird, wenn auch die Mutterstadt durch ein feindliches Heer zerstört, also ebenfalls durch das Schwert erwürgt wird. Die Andeutung eines Unterschieds war nur dann gerechtfertigt, wenn eine verschiedene Weise der Zerstörung angekündigt wurde.

Da nun nach V. 19 ein solcher Unterschied möglich ist, so fragt sich, ob derselbe nicht ursprünglich vorhanden war. Bei näherer Betrachtung wird dies sehr wahrscheinlich. Denn zu dem Satz: ich will gegen dich heraufführen viele Völker, würde doch als einfacher Vergleich der Fülle nur das Meer und seine Wellen, also „so zahlreich wie das Meer und seine Wellen“ hinzugesetzt sein. Der Text aber legt den Vergleich in das Heraufführen: „wie wenn man

heraufführte das Meer mit seinen Wellen“. Dadurch wird die Drohung eigentlich nicht verstärkt, sondern verdunkelt; denn es wird etwas Bekanntes: das Herauf- oder Heranziehen eines zahlreichen Feindesheeres, das man ja genugsam in den benachbarten Ländern und zuletzt auch in Jerusalem erlebt hatte, mit dem in Jerusalem weniger, in Babylon gar nicht Bekannten, dem plötzlichen Aufsteigen des Meeres, verglichen. Und überdies mangelt der entscheidende Vergleichungspunkt. Zwischen dem Aufziehen eines Belagerungsheeres, das erst vom Lande her gegen Tyrus operiren muss und dem plötzlichen vulkanischen Aufsteigen des Meeres, das dann von allen Seiten über die Insel strömen und sie mit den Fluthen der Tiefe bedecken (V. 19) und ihren Felsen kahl abkehren wird (V. 5), besteht gar keine Aehnlichkeit. Dem unmittelbar von Gott bewirkten Naturereigniss wohnt durchaus die Plötzlichkeit inne, welche im späteren Verlauf überall vorausgesetzt ist, V. 19, 20; 27, 26; 27, 34. 36. Die Zerstörung durch ein Heer mit vorausgehender Belagerung hat davon nichts an sich. Der Unterschied zwischen der Mutterstadt und den Töchtern auf dem Felde (d. h. auf der Küste des Festlandes) ist voll und ganz vorhanden und auch die Reihenfolge gerechtfertigt, wenn der Mutterstadt auf der Insel durch das Meer, den Töchterstädten dagegen auf der Küste durch das Schwert von Feinden die Vernichtung angekündigt wurde. Dass spätere Zusätze gemacht sind, scheint, ganz für sich betrachtet, schon der Schluss von V. 5 *והיתה לבז לגוים* anzudeuten. Denn diese Worte geben sich als eine Deutung der Ankündigung, dass die Erde von dem Inselfels abgewischt werden solle, welche indess in gar keinem Zusammenhang mit derselben steht. Löst man in V. 3 die Worte *גוים רבים כהעלות* und am Schluss von V. 5 *והיתה לבז לגוים* ab, so mangelt dem Sinn gar nichts. Es wird vielmehr ein reiner, den späteren Versen. entsprechender Zusammenhang hergestellt. Also:

Uebersetzung des Ursprünglichen.

V. 3. Denn so spricht Jahveh der Herr: Siehe, ich will an dich Tyrus und ich will gegen dich heraufführen

das Meer in seinen Wellen. 4. Die sollen verderben die Mauern von Tyrus und einreissen ihre Thürme und ich fege ihr Erdreich von ihr weg und mache sie zum kahlen Felsen. 5. Ein Ort zum Ausbreiten der Netze sollen sie werden mitten im Meer, denn ich habe es gesagt, spricht Jahveh der Herr. 6. Und ihre Töchter auf dem Lande sollen durch das Schwert erwürgt werden und sollen erfahren, dass ich Jahveh bin.

Daran schliesse sich vortrefflich an, was wir V. 19—21 lesen:

19. „Denn so spricht Jahveh, der Herr: „Indem ich dich mache zu einer verödeten Stadt wie die Städte, welche nicht bewohnt werden; indem ich wider dich heraufführe die Fluth und dich bedecke mit den grossen Wassern, 20. versenke ich dich mit den in die Grube Gesunkenen zum Volke der Urzeit und mache dich wohnen in der Unterwelt in den Einöden von Ewigkeit her bei den in die Grube Gesunkenen, auf dass du nicht wohnest und Ruhm strahlest im Lande der Lebendigen. 21. Jähem Tode gebe ich dich hin und du bist nicht mehr; du wirst gesucht aber nicht mehr gefunden werden in Ewigkeit, spricht Jahveh, der Herr.“

Die Betrachtung der kleineren Unregelmässigkeiten in den Versen 26, 4—6 fügen wir weiter unten ein.

In um so grösserem Widerspruch steht dazu C. 26, v. 7—15. Denn in diesen Versen wird eine Eroberung von Tyrus durch Nebukadnezar angekündigt. Aber man darf sagen, diese Ankündigung passt nicht zu dem vorausgehenden und sie widerstrebt dem nachfolgenden Stücke. Denn an die Stelle der Fluth setzt sie menschliche Belagerung: und trotzdem leiht sie den Inseln und ihren Königen eine Wehklage, die keine Spur der Beziehung auf die Urheber des Falles, keine Furcht vor diesen Siegern, keine Unterwerfung ausspricht, sondern lediglich klagt wie bei einem unvermeidlichen, plötzlichen, unmittelbar von Gott gewirkten Naturereignisse. Sie klagen nur, dass die Stadt Tyrus in demselben Meer untergegangen sei, das ihre Stärke war, und für sich selbst bangen sie לִיגְזִיתָ unablässig — was zu der Schilderung von einem Untergang im Meer vortrefflich — zur Ankündigung einer

Eroberung im Krieg kaum passt. Gerade dass besonders die Inseln im Meer, die das Meer stark macht (26, 17), über den Untergang von Tyrus so wehklagen sollen, scheint anzudeuten, dass die Voraussetzung, von der aus die Klage entworfen wurde, als ein besonderes See - Unglück gedacht ist, dem die Inseln in ähnlicher Weise ausgesetzt sein konnten. Der Untergang in Folge einer vulkanischen Erschütterung und Ueberschwemmung wäre ein solches Ereigniss gewesen; die Aufschüttung eines noch so grossartigen Dammes nach Tyrus konnte weiter im Meere gelegene Inseln nicht besonders erschrecken. Ein Damm durch's Watt nach Norderney wäre ein grosses Werk; aber er würde die Bewohner von Helgoland nicht vor einer Umwandlung ihrer Insel in eine Halbinsel bange machen, so wenig wie die neue Riesenbrücke von Newyork nach Brooklyn die Engländer eine Ueberbrückung des Canals besorgen oder die Franzosen sie hoffen lässt.

Bevor wir der Ankündigung der Belagerung durch Nebukadnezar näher treten, ist es nöthig, V. 9 einer gesonderten Betrachtung zu unterziehen. Dort liegt der merkwürdige Fall vor, dass ein durch den Zusammenhang klar vorgeschriebener Sinn lexikalisch und grammatisch nicht erweisbar scheint. Nachdem V. 8 das Aufschütten des Dammes und die Errichtung des Sturmdachs geschildert ist, folgt V. 9^a, in dem der Erfolg des gegen die Mauer gerichteten Angriffs beschrieben sein muss; denn V. 9^b schildert das Niederreißen der Thürme; und darauf kommt V. 10 der siegreiche Einzug in die durch die Bresche erstürmte Stadt. Nun ist in 9^a merkwürdig, dass der Wortlaut mit diesem klar angezeigten Sinn schwer in Einklang zu bringen ist. Derselbe lautet:

וַיִּתֵּן קַבְלֵי יָתֶן בַּחֲמוֹתָיִךְ

„und Stossen seines Widders wird er an deine Mauern geben“. Das ist ausserordentlich schwerfällig ausgedrückt. Es wird noch auffälliger beim Vergleich mit der klar ausgedrückten zweiten Hälfte: „und deine Thürme wird er mit seinen Eisen zertrümmern“. Von den Thürmen auf oder hinter der Mauer heisst es also klar, dass sie zertrümmert werden, während von der Mauer nur gemeldet wäre, dass der Stoss des

Mauerbrechers gegen sie gerichtet werde. Die Sache wird dadurch noch schwieriger, dass מַחִי als Substantiv des „Stossens“ sonst nicht vorkommt; und dass die Bedeutung Mauerbrecher, Widder für קָבַל nur errathen ist, aber weder sprachlich noch sachlich erwiesen werden kann. Denn, soweit sonst unsere Kenntniss des Wortes reicht, heisst קָבַל das Gegenüberliegende und haben die LXX in A²B annähernd richtig übersetzt mit ἀπέναντι, קָבַל muss demnach heissen: das ihm gegenüberliegende oder ihm gegenüber. Einige wollten deshalb, מַחִי קָבַל percussio oppositi gleichsam als Soldatenbezeichnung des Mauerbrechers auffassen, wie etwa eine starke Kanone „der Widerstandsbrecher“ genannt werden könnte. Aber dagegen streitet das Pronomen; auch ist der Ausdruck im A. T. nicht nachzuweisen, da der Mauerbrecher sonst nach der Gestalt und der Aufgabe seines Eisenbeschlags „der Widder“ und בֶּזֶר genannt wird, wofür besonders Ezechiel 4, 2; 21, 27 Zeugniss ablegt.

Viele Erklärer haben deshalb den gerathenen Sinn: Mauerbrecher für קָבַל allein wieder aufgenommen, wogegen dieselben Bedenken bestehen. Die LXX lasen statt וּמַחִי vielmehr וְיָמֶהֱקֵי „seine Lanzen“. Das kann nicht helfen. Die Aufstellung von Lanzen neben dem Sturmdach kann keinen besonderen Sinn haben; und dass etwa der Singular anstatt des sonst üblichen Ausdrucks für den Widder gebraucht wäre, lässt sich ebenso wenig erweisen wie die Bedeutung Mauerbrecher für קָבַל. Daneben besteht auch noch die weitere Schwierigkeit, dass bei dieser Auffassung der Erfolg des Stossens nicht angegeben ist, während der Erfolg doch bei der Schilderung des Angriffs auf die Thürme genannt und auch V. 10 für den Angriff auf die Mauer vorausgesetzt ist. Alle diese Schwierigkeiten sind mit einander zu beseitigen, wenn man annehmen will, dass die Buchstaben וּמַחִי vor קָבַל und יָהֵן nach diesem Wort, sei's durch ein Versehen, sei's mit Absicht, nicht ganz der jetzigen Schrift gemäss übertragen wurden, sondern in theilweise umgekehrter Folge zu lesen sind. Dann heisst der Vers

וַיִּמָּח קָבַל נֹחֵב (ב) הַמִּוֹהֶדֶת

„und er wird stossen ihm gegenüber einen Weg in deine

Mauern“, woran sich alsdann vortrefflich anschliesst: die Zertrümmerung der auf, beziehungsweise hinter den Mauern stehenden Thürme, welche als letztes Hinderniss bei dem Sturmangriff durch die Bresche beseitigt werden müssen. Die Ortsangabe der Bresche ist merkwürdig, aber der Sinn ist vollkommen klar und passt auch genau in den Zusammenhang¹⁾).

Fassen wir endlich die gesammte Ankündigung in's Auge, so sind darin folgende Punkte beachtenswerth:

1) Im ganzen übrigen Buche Ezechiel's wird der König von Babel niemals mit der Ausführlichkeit angeführt, wie V. 7, wo er als „Nebukadnezar, König von Babel, König aller Könige“ bezeichnet ist. Schon die Zusammenstellung „Nebukadnezar, König von Babel“ ist nach dem sonstigen Gebrauch Ezechiel's auffällig. Bei der ersten Ankündigung der Belagerung Jerusalems C. 4 und 5 wird der König von Babel gar nicht mit Namen genannt. 17, 12; 19, 9; 21, 19, 21; 24, 2; 30, 24, 25; 32, 11 heisst es überall nur „der König von Babel“. Nur in unserer Stelle 26, 7, sodann in

¹⁾ Auf einen anderen, schwierigeren Weg zur Heilung des Verses könnten die LXX noch aufmerksam machen. Dort finden sich nämlich, nachdem im vorhergehenden Verse כללה ebenso wie Ezech. IV, 2. Jes. XXXVII, 33 χάραξ übersetzt ist, die Worte βελοστώσεις ὕλων, für welche im jetzigen hebräischen Text kein Gegenwerth. Dagegen ist צנה unübersetzt geblieben und alles Folgende bis ויהן vor חמולתך mit καὶ τὰς λόγχας αὐτοῦ ἐπὶ σὲ δώσει wiedergegeben. Dass LXX ganz auf eigene Faust Wurfmaschinen in den Text gebracht haben sollten, ist nicht recht wahrscheinlich; denn im Unterschied von Ez. IV, 2, wo βελοστώσεις = כרים muss βελοστώσεις ὕλων Wurfmaschinen heissen. Liest man nun in Arrian's Beschreibung der Belagerung von Tyrus, wie der gegen eine Stadt vorgetriebene Sturmdamm an seiner Spitze mit Wurfmaschinen bewaffnet wurde, die man ihrerseits wieder mit Schilden deckte, so wäre möglich, dass zu dem ויהן עלך vor צנה ein solcher Begriff gehörte, wenn man nur sicher wüsste, welches hebräische Wort für כלים im Stat. constr. zu setzen wäre. Die hebräischen Buchstaben dafür wären dann wahrscheinlich in dem zu suchen, was nach מדי steht, nach der von Geiger (Urschrift und Uebersetzung) so wahrscheinlich gemachten Regel, dass zuerst verdrängte Worte später wieder neben ihrem Ersatz erscheinen, und man müsste מדיח unmittelbar mit den Mauern verbinden.

29, 18, 19; und 30, 10 werden Namen und einfacher Titel zusammen genannt. An beiden letztern ist es aber geschehen im Hinblick auf 26, 7; so dass die in ihnen vorkommende Bezeichnung von derjenigen 26, 7 abhängig erscheint und der Werth der dreimaligen Anführung sich auf Eine, die dem sonstigen Gebrauch Ezechiel's entgegensteht, beschränkt. In den erzählenden Stücken bei Jeremia 39, 1. 11; 52, 4, 12. steht ebenfalls Nebukadnezar, König von Babel, während 52, 20 ff. nur Nebukadnezar steht. Ebenso ist Nebukadnezar, König von Babel, die stehende Bezeichnung bei Jeremia 21, 7; 22, 25; 25, 1. 9; 27, 6. 8; 28, 11. 14; 29, 3. 21; 32, 28; 43, 10; 44, 30; 46, 26; 49, 30; 50, 17; 51, 34. C. 28, 3; 29, 1; 32, 1 steht nur Nebukadnezar. Daneben findet sich häufig genug der Titel allein: „König von Babel“ Jer. 20, 4; 21, 4. 10; 25, 11 f.; 27, 8 f., 13, 17; 28, 2. 4; 29, 22; 32, 2—4, 36; 34, 2. 7. 21; 36, 29; 37, 17. 19; 38, 3. 17. 23; 39, 6; 40, 5. 7. 9. 11; 41, 2; 42, 11; 46, 2; 50, 18. 43; 51, 31; 52, 3. 9. 10. 11. 15. 26. 27. 34. Aehnlich steht die Sache in den Büchern der Könige und der Chronik. Name und Titel, und der Titel allein wechseln im freien Gebrauch. Ezechiel dagegen gebraucht in allen übrigen Stücken lediglich den Titel: der Name und der Titel kommen nur in den mit der Weissagung gegen Tyrus in Zusammenhang stehenden Stücken als Ausnahme vor.

2) Dagegen ist der weitere Titel „König aller Könige“ im ganzen A. T. als Titel der Könige von Babel nicht nachzuweisen. Diesen Titel kennen wir nur als Titel der persischen Könige, wie auch die Commentare hervorheben. Der Titel „Grosskönig“ ist der alte von den Assyriern überkommene Titel (Jes. 36, 4), welchen auch Nebukadnezar geführt zu haben scheint, Ez. 17, 3. Aus Jes. 10, 8 scheint hervorzugehen, dass der hochmüthige König zu Assyrien die von ihm besiegten Könige nur noch seine Fürsten שָׂרִים nannte. Nur von den persischen Königen wissen wir, dass sie sich neben „Grosskönig“ auf ihren Inschriften auch „König der Könige“ nannten (vgl. Hitzig zu d. St). Im A. T. kömmt der Titel sonst nur in Stücken vor, welche unter Einfluss der späteren persischen Auf-

fassung geschrieben sind, so in den chaldäischen Stücken Esra VII, 12 von Artaxerxes und dem noch späteren Daniel 2, 37 von dem fingirten Nebukadnezar dieses Buches und Esth. 1, 1 ff. scheint auf diesen Titel anzuspielen. Es muss uns also sehr befremden, dass Ezechiel mit diesem Titel den Nebukadnezar für Tyrus ankündigt, und zwar, was das Allermerkwürdigste ist, in einer Rede Gottes. Für den Allmächtigen ist doch selbst Nebukadnezar sonst nur „sein Knecht“ und „der König von Babel“; deshalb will es sich in Prophetenmund besonders schlecht schicken, dass in einer Rede Gottes der König mit dieser grossen Titulatur, die er noch nicht einmal vor den Menschen hat, angeführt wird. Man darf auch nicht sagen, das geschehe, um den Tyrern desto mehr Eindruck zu machen. Denn zu diesem Zweck ist die Rede gar nicht verfasst; sie kündigt nur an, was die um Jerusalem Trauernden bei der Ueberhebung der Tyrer (26, 2) trösten soll.

3) Befremdlich ist ferner die nachlässige Stellung der Apposition nach dem Ortsadverb *מִצִּיֹּרֶן*. Die hebräische Syntax verlangt, wie dies auch Esra 7, 12, Dan. 2, 17 geschieht, den unmittelbaren Anschluss einer solchen kurzen attributiven Apposition an den Hauptbegriff. Ezechiel verfährt sonst nach dieser Regel¹⁾. Insbesondere ist es störend, dass die Apposition „König der Könige“ durch *מִצִּיֹּרֶן* vor dem

¹⁾ Vgl. „Es geschah das Wort J.'s zu Ezechiel, dem Sohne Busi's, dem Priester“ 1, 3. ferner: „wie das Aussehen des Eises, des schrecklichen, ausgespannt über ihre Häupter von oberwärts“ 1, 22. ferner „ich sende dich zu den Kindern Israel, dem abtrünnigen Volke, welche von mir abgefallen sind“, vgl. II, 1; III, 6; III, 15.; ferner: „ich sah unter ihnen Jasanga, den Sohn Assur's, und Pelatja, den Sohn Benaja's, Fürsten des Volkes“ XI, 1. „auf meinem heiligen Berge, auf dem hohen Berge Israel . . . daselbst wird mir das ganze Haus Israel dienen, daselbst etc.“ XX, 40. Davon verschieden ist die einschränkende Apposition, welche die engere Umgrenzung eines weiteren Begriffes in ausführlicher Beschreibung dem Zeitwort nachträgt XXIII, 12. Dagegen heisst es XXIV, 21 der Regel entsprechend: „Siehe, ich entweihe mein Heiligthum, euren hoffärtigen Stolz, die Lust eurer Augen und die Sorge eures Herzens“; ebenso: „Siehe, ich will an dich, Pharao, König von Aegypten, grosser Drache, gelagert inmitten seiner Ströme“ 29, 2.

Subject getrennt ist; denn dieses Orts-Adverb steht meistens am Schlusse eines Satzes oder Satztheiles¹⁾. Das letzte der unten angeführten Beispiele und ebenso die Stellen Jer. 15, 12 und 50, 41 zeigen zugleich, dass weitere Objecte mit **ו** nach **מִצְפֹּן** angeschlossen werden, um so auffallender aber ist und bleibt, dass **מִצְפֹּן** vor **מֶלֶךְ מִן** und nicht nach diesem gesetzt ist. Fehlten die Worte „Nebukadnezar, König von Babel“ oder fehlte „König der Könige“, so wäre die Construction natürlich; dass „von Norden her“ zwischen beide zusammengehörende Begriffe gestellt ist, ist auffällig. Es weckt den Verdacht, dass eine Einschlebung nachträglich stattgefunden habe.

4) Wenn Jerusalem von Norden her das Unheil und der Zerstörer angekündigt wird, so ist das sachentsprechend. Aus den angeführten Stellen Jeremias könnte fast die Vermuthung geweckt werden, „das Unheil kömmt von Norden“ sei eine stehende Redensart gewesen. Dass aber ein babylonischer Angriff auf Tyrus mit einem von Norden her kommenden Zuge angekündigt wurde, ist, wenn auch nicht geradezu ganz falsch, doch sehr unwahrscheinlich. Denn die babylonischen Heerschaaren kamen von Ribla oder über Damaskus und mussten die südlichen Abhänge des Antilibanon umgehen, und dann, um nach Tyrus zu gelangen, sich wieder nach Norden wenden, weshalb auch die Weissagung gegen das nördlicher als Tyrus ge-

¹⁾ Vgl. Jos. 17, 9; 18, 5, 12, 17; Jud. 7, 1; Jes. 41, 25; 49, 12; Jer. 4, 6; 6, 1; 13, 20; 15, 12; 47, 2; 50, 3; 50, 41, 48; Psalm 107, 3; oder es steht am Anfang vor dem Verb: Jes. 14, 31; Jerem. 1, 14; 46, 20; Ez. 8, 5 und Job 37, 22. Für den Sachverhalt ist es ganz besonders instructiv, die Stellen Jerem. 1, 14 und Jerem. 4, 6 und 6, 1 zu vergleichen; denn in denselben steht nahezu derselbe Satz in veränderter Wortfolge

Jerem. 1, 14

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי מִצְפֹּן חֲפָתָה הָרְעָה עַל כָּל־יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ

Jérem. 4, 6

כִּן רָעָה אֲנֹכִי מִבֵּי מִצְפֹּן

Jerem. 6, 1

כִּי רָעָה נִטְקָה מִצְפֹּן וְשִׁבְרָה גְדוֹלָה

legene Sidon Ezech. XXVIII, 20 ff. nach derjenigen gegen Tyrus gestellt ist. Gegen Tyrus kamen babylonische Heere also nicht von Norden. Ueberdies sollen die Babylonier Tyrus belagern nachdem sie Jerusalem genommen hatten, also weit südlich von Tyrus standen. Deshalb ist es sehr unwahrscheinlich, dass Tyrus ein von Norden kommender Angriff der Babylonier angekündigt wurde.

5) Ebenfalls befremdlich ist die Beschreibung des Heeres, das die Belagerung vollziehen sollte. Vergleicht man die Beschreibung mit derjenigen der Heere, welche Jerusalem belagern, so fällt auf:

a) bei der Belagerung Jerusalems heisst das Belagerungsheer nun חיל; es wird auch gesagt, dass Nebukadnezar gekommen sei וכל-חילו und „sein ganzes Heer“. 2. Kön. 25, 2; ebenso heisst es חיל-בשרים das Heer der Chaldäer 2. Kön. 25, 5, 9. Ebenso Jerem. 32, 2: חיל מלך בבל; 39, 2, 5; 34, 1, 7, 21; 35, 11; 37, 10, 11, 38; 52, 4. 8. 14. Mit demselben Wort wird auch das Heer Pharao's z. B. Jerem. 37, 5, 7; 46, 2 und das Heer Juda's bezeichnet, z. B. Jer. 41, 11. 16. In Ezechiel's Schrift findet man חיל in dem gleichen Sinne 17, 17; 27, 11; 29, 18. 19; 32, 31; 37, 10; 38, 4. 15. Hier C. 26, 7 dagegen ist nicht von einem חיל die Rede, sondern es werden dessen einzelne Theile: „Pferd und Wagen, Reiter und קהל רימ רב genannt. Der letztere Ausdruck zur Bezeichnung des Fussvolkes ist nicht ganz deutlich. LXX bietet καὶ συναγωγῆς πολλῆς ἐθνῶν σφόδρα oder ἐθνῶν πολλῶν σφόδρα. Nach dem letzteren will Wellhausen lesen וקהל עמ רב, wobei an 17, 17 erinnert wird, also mit dem Sinn und „ein Heer vieles Volk“. Uns würde nach 17, 17 und LXX richtiger scheinen zu lesen וקהל רב עמים, indem man sich erinnert, dass קהל עמים, 23, 24 zur Bezeichnung aller Menschen im Belagerungsheer vor Jerusalem gebraucht ist, ein besonders grosses Heer, also sehr wohl mit קהל רב bezeichnet werden konnte. Das σφόδρα scheint darauf hinzuweisen, dass die LXX רב zweimal gelesen haben; einmal zu viel, aber die Unsicherheit erklärt sich besser aus dem selteneren Ausdruck, den wir vorziehen, als aus

dem gewöhnlicheren עֶבֶר־רֶכֶב, 17, 15, der dort auch richtig übersetzt ist.

b) Der Vergleich beider Beschreibungen der Belagerungsheere wird ferner besonders dadurch merkwürdig, dass vor Jerusalem, wo sie doch besondere Dienste leisten konnten, die פרשים nicht erwähnt werden, dagegen vor Tyrus, der Seestadt, wo sie von geringem Nutzen waren, denselben eine besondere Hervorhebung zufällt. Ueberhaupt ist, ausser dieser, keine Stelle im A. T. nachzuweisen, wo von der Reiterei der babylonischen Könige als einem wichtigen Heerestheil gesprochen wäre. Es werden wohl ihre Gespanne und Wagen כּוֹס וְרֶכֶב genannt, aber פרשים als ein Theil der Kriegsmacht finden keine Erwähnung. Dies ist sehr beachtenswerth. Reiter d. i. פרשים werden im A. T. bei den Aegyptern erwähnt. Als Joseph seines Vaters Leiche bestattet, begleiten ihn ägyptische „Reiter“ 1. Mos. 50, 9. Beim Auszug der Israeliten aus Aegypten werden neben Ross und Wagen ganz besonders die „Reiter“ פרשים erwähnt, 2. Mos. 14, 9. 17. 18. 23. 26. 28, vgl. Jos. 24, 6. Man findet in den ausführlichen Angaben dieselben drei Worte neben einander wie in der Beschreibung des Tyrus belagernden Heeres, nämlich פרשים, רֶכֶב, כּוֹס. Beim Einfall des ägyptischen Königs Sisak in Judäa meldet der Bericht ausdrücklich seine 60,000 פרשים. Ebenso hebt Jeremia 46, 4 das Einrücken der Reiter in die ägyptische Schlachtordnung vor der Niederlage Pharao Necho's bei Ciresium besonders hervor. Auf die Hilfe ägyptischer Reiter, als auf eine besonders furchtbare Waffe richteten sich oft die trügerischen Hoffnungen der Judäer, Jes. 31, 1, 2; 36, 9. Ez. 17, 15. 2. Kön. 18, 24. Unter dem ägyptischen Einfluss führte Salomo Reiterei ein 1. Kön. 5, 6; 9, 19. 22; 10, 26. Als Adonia nach der Königswürde strebte, verschaffte er sich Wagen und Reiter 1. Kön. 1, 5, wie auch in der Erklärung des israelitischen Königsrechtes das Halten von Reitern 1. Sam. 8, 9 hervorgehoben wird. Der Prophet Elia heisst Wagen Israel und seine Reiter 2. Kön. 2, 12; 13, 14. Es wird auch erwähnt, dass nach einer unglücklichen

Schlacht gegen die Syrer nur 50 Reiter in Israel übrig blieben. 2. Kön. 13, 7. Ebenso haben Reiter die Philister 1. Sam. 13, 5; 2. Sam. 1, 6; die Syrer 2. Sam. 10, 18 und zu den Verwandten der Syrer muss auch der König des mit Damaskus verbundenen und in dessen Nähe gelegenen Zoba gerechnet werden, von wo David mit Reitern befehdet (2. Sam. 8, 4) und später den Kindern Ammon Reiter — als Miethtruppen gegen Israel gesandt wurden, 1. Chr. 19, 6 (vgl. Nöldecke Bibel-Lex. 1, 231 f.).

Ausserdem werden Reiter, die zugleich Bogenschützen oder Begleiter derselben bei den Elymäern erwähnt, Jes. 22, 6 und Jer. 49, 34 ff.; doch war nach letzterer Stelle der Bogen die Hauptwaffe derselben. Reiter und Schützen, also wahrscheinlich mit Pfeil und Bogen bewaffnete Reiter werden bei dem wilden Volke, das zu Jeremia's Zeiten vom Norden her über das Land brauste, besonders hervorgehoben, Jer. 4, 29. Auch bei Gog Ez. 38, 4 sind die Reiter eine charakteristische Erscheinung. In den wenigen Notizen aus der persischen Zeit trifft man sofort auf Reiter, und zwar als schützendes Geleite, ähnlich wie bei Joseph in Aegypten, Esra 8, 22. Neh. 2, 9. Dagegen ist bei keiner einzigen Schilderung der assyrischen oder babylonischen Heere der Reiterei als eines für die Entscheidung bedeutsamen Heerestheils besondere Erwähnung gethan. Es scheint, dass dieser immerhin merkwürdige Umstand nicht zufällig ist. Man bedenke nur, dass Jeremia bei der Niederlage Pharaos Necho's die ägyptische Reiterei besonders erwähnt. Warum fällt nie einem hebräischen Schriftsteller ein, die Reiter im babylonischen Heer zu bemerken? Jes. 21, 7 sieht der Wächter die gegen Babel heranstürmenden Perser und Meder in der charakteristischen Erscheinung der Reiter, wie sie nach Cyrop. VII, 1, 27, 48, 49, VIII, 6, 10 Cyrus zuerst einführte. Sehr lehrreich in dieser Hinsicht ist die Gegenüberstellung der Beschreibung des ägyptischen Heeres 2. Kön. 18, 24 und des assyrischen, wie sie in 2. Kön. 19, 23 hervortritt. Dem Assyrier wird vorgeworfen, dass er „durch die Menge seiner Wagen“ habe das Verwegenste leisten, den

Libanon ersteigen, d. h. Jerusalem erobern und zur Königsburg durchbrechen wollen (s. Thenius z. d. St.). Von den Aegyptern dagegen wird erwähnt, dass ihre Wagen und Reiter dem Hiskia als ein Trost gegen die Assyrer erschienen seien. Hier ist der besprochene Gegensatz der beiderseitigen Heere auf's Schärfste markirt. Von den Aegyptern allein ist also nicht bloss „die Menge der Wagen“ hervorgehoben, sondern hinzugefügt „und der Reiter“. Dieser Gegensatz ist jedoch nicht genügend bemerkt worden; denn man liess sich durch eine allzurasse Auffassung von 2. Kön. 18, 23, Jes. 36, 8 täuschen. Der assyrische Erzschenke sagt dort zu Hiskia, er wolle ihm 2000 Pferde geben, wenn Hiskia die רכבים dazu zu stellen vermöge. Man deutet die רכבים gewöhnlich ohne Weiteres als צרשיות, was doch nicht statthaft ist, und fasst diese Stelle als ein geringschätziges Angebot auf, indem damit der folgende Satz in dem Sinne verbunden wird, dass der Zusammenhang besage: Du hast „nicht einmal Mannschaft genug, um einen ganz gewöhnlichen Reiter- oder Wagentrupp zu bilden; und selbst wenn du das könntest, sofern wir dir die Pferde dazu leihen, so würde dir auch dann unser geringster Statthalter noch mit seinen Truppen überlegen sein“ (Thenius d. St.). Bei dieser Auffassung ist übersehen: a) dass der Erzschenke die Pferde nur dann anbietet, wenn Hiskia „einen Vertrag macht“ mit dem assyrischen König (nicht: einen Kampf oder Wettstreit eingeht), nach dem Vertrag aber von einem Kampf gegen Statthalter des assyrischen Königs nicht mehr die Rede sein kann; b) dass 2000 Pferde für Wagen, wie man nach dem herrschenden Gebrauch von צרשיות deuten muss, eine sehr grosse Kriegsmacht bedeuten. Der Kriegswagen war mit zwei Pferden bespannt. 2000 Pferde geben also 1000 Wagen. Nun vergleiche man, dass Pharao bei der Verfolgung der Israeliten nur 600 auserlesene Wagen zur Verfügung hatte, 2. Mos. 14, 7; Sissera 900 besass, Richt. 4, 3. 12. 15; die Syrer 2. Sam. 10, 8 mit 700 furchtbar waren, Hadareser nach 1. Chr. 18, 4 mit 1000 Wagen auszog, der ägyptische König Sisak 2. Chr. 12, 3 mit 1200

Wagen neben 60,000 Reitern in Juda einfiel¹⁾ und nach Cyropaed. VIII, 6. 10 Cyrus neben 600,000 Fussgängern und 120,000 Reitern 2000 Wagen gegen Aegypten in's Feld führte. Was der Erzschenke dem Hiskia anbot, war also eine grosse Macht, die sicherlich im Verhältniss stand zu den Wagen, mit welchen er selbst heraufgezogen war. Vielleicht drückt das Wort daneben aus, dass der assyrische Feldherr selbst die Wagen, welche den Israeliten zu Hiskia's Zeit so sehr imponirten, nicht für die Hauptstärke des Heeres ansah; eine Meinung, in welcher er David, den Verfasser des 22. Psalm, die Makkabäer und wohl auch Cyrus auf seiner Seite hat.

c) Endlich ist auch in V. 24 übersehen, dass *השיב את-פני* eine feste Formel ist, welche bedeutet, eine Bitte, einen Vorschlag abschlagen oder zurückweisen; und dass diese Formel gerade in dem Buch der Könige 1. Kön. 2, 16. 17. 20, auch 2. Chron. 6, 42. Ps. 132, 10 bei Bitten an königliche Personen gebraucht ist. Man hat deshalb kein Recht, den Ausdruck an dieser Stelle mit „in die Flucht schlagen“ zu übersetzen. Da nach dem Vertrag, d. i. der Unterwerfung unter den assyrischen König, von einem Kampfe nicht mehr die Rede sein kann, so wird man um so mehr die Worte in demselben Sinne wie 1. Kön. 2, 16 ff. auffassen müssen. Der Erzschenke hatte den Vorschlag zur Uebergabe der Stadt gemacht. Diesen Vorschlag wies Hiskia zurück; darüber spricht der Erzschenke sein Bedauern aus und fügt hinzu: Du thust das aus Vertrauen auf die ägyptischen Reiter; Vertrauen auf Jahveh kann dich dabei nicht leiten; denn Jahveh selbst hat mir geboten, dies Land zu verderben (V. 25). „Und siehe, du beschämst das Angesicht eines Befehlshabers der Knechte meines Herrn, der Geringen, und vertraust auf Aegypten wegen der Wagen und der Reiter,“ d. h. du weisest den Vorschlag eines Mannes zurück, der freilich nur einer der allergeringsten Diener meines

¹⁾ Die 30,000 Wagen der Philister 1. Sam. 13, 5 sind deshalb neben 6000 Reitern sicherlich ein Schreibfehler; auch die 7000 Wagen der Syrer s. Chron. XIX, 18 sind nach 2. Sam. 10, 18 nur 700.

Herrn ist, weil du auf die ägyptische Hilfe vertraust. Aber ich, dieser geringe Statthalter aus den Knechten meines Herrn, bin in Jahveh's Auftrag gegen dich heraufgezogen. Die ganze Stelle verstärkt also den Eindruck aller anderen, dass in der ägyptischen Specialwaffe der Reiterei (vgl. auch 2. Chr. 16, 8) ein besonderer Schutz gegen die ohne diese Waffe, nur mit Wagen und vielem Fussvolk, etwa mit reitenden Bogenschützen kämpfenden Assyrier gesucht wurde. Man wird dabei zu der Annahme gedrängt, dass es sich bei diesen Reitern um helmtragende, schwerbewaffnete (Jer. 46, 4), nicht um reitende Bogenschützen handelte.

Lediglich bei dem schon erwähnten Heer der Elymäer Jes. 22, 6 f. werden Reiter פרשים vor den Thoren Jerusalems aufgezählt; und eben diese besondere Erwähnung macht das Ständigfehlen der פרשים Reiter in den sonstigen Beschreibungen des assyrisch-babylonischen Heeres um so beachtenswerther. Selbst Jer. 51, 21 werden פרשים nicht erwähnt, sondern nur סוס ורכבו. Auch Ezechiel XXIII, 12. 23. 24 verstärken diesen Eindruck. Denn V. 24 wird das Belagerungsheer angegeben mit den Worten: „mit Gerassel von Wagen und Rädern“ oder „Menge von Wagen und Rädern und mit einer Völkerschaar“. Von diesen heisst es vorher V. 23, dass die Edlen und vornehmen Assurs kommen רכבי סוסים. Dies ist der technische Ausdruck für das Dahinfahren auf Kriegswagen (vgl. 1. Kön. 5, 6. Habak. 3, 8). Es entspricht auch allein dem Zusammenhang, dass der Adel Babels auf Kriegswagen daherkömmt (vgl. Cyropaed. VI, 1, 16). Wenn in der vorausgehenden Stelle Ez. XXIII, 12 zwischen לבשי מקלול und רכבי סוסים ein פרשים eingeschoben ist, so zeigt dieser Zusammenhang, dass פרשים V. 12 eine vom Rand eingedrungene Glosse ist, die deshalb auch V. 23 in dem Citat nicht wiederholt werden konnte; „Reiter, die auf Pferden reiten“, wäre doch auch eine nichts-sagende Tautologie gewesen.

Nur zwei Stellen können einigermassen ernstlich gegen diese Auffassung geltend gemacht werden.

α) Das nicht genannte Volk Jes. 5, 26 ff., welches wie ein Sturmwind über Palästina braust, ist mit Bogen und

Pfeil bewaffnet, mit besonders ausdauernden, raschen Rossen versehen, vielleicht ein Reitervolk. Doch werden auch hier neben סוסים die Wagen betont (6, 28). Wären unter diesen Ungenannten die Assyrer als Reiter zu verstehen, so wäre die Frage leicht im entgegengesetzten Sinne entschieden. Aber diese Deutung ist sehr zweifelhaft. Ein Reitervolk sind die Assyrer auf keinen Fall gewesen.

Auch wäre es gerade dann unverständlich, wenn die Israeliten zur Abwehr dieses Feindes auf die ägyptische Reiterei, der niemals ein so hohes Lob wie diesen Reitern gespendet wird, als auf eine überlegene Waffe ihre Hoffnung gesetzt hätten. Die Ankündigung des Einzugs des wirklichen assyrischen Heeres 10, 28 ff. weicht deutlich ab von der Schilderung des Heeres 5, 26 ff. Endlich ist auch nicht wahrscheinlich, dass ein vorwiegend aus Reitern bestehendes Heer durch eine Mäuseplage, wie die Profanschriftsteller wollen (Herodot 2. 171) — wobei auch Herodot die Reiterei nicht hervorhebt — aufgehalten wäre, oder dass, wenn das Heer ein Reiterheer war, in der Bibel nur von einer Seuche unter den Menschen (Jes. 37, 36 und Knobel Comm.) berichtet wäre.

β) Die andere Stelle ist die Schilderung der Chaldäer bei Habakuk 1, 5 ff., welche eine gewisse Verwandtschaft mit Jes. 5, 26 ff. und gleich dieser Schilderung mit Jerem. 4, 13 ff. zeigt. Aber eben deshalb bestehen gerechte Bedenken, diese Stelle auf das ordentliche Heer des Königs von Babel zu deuten, da Habakuk offenbar ein zu neuen Wohnsitzen 1, 6 wanderndes Reitervolk mit פרשים, nicht aber das Kriegsheer eines, aus fest begründetem Reich zu neuen Eroberungen ausziehenden Herrschers beschreibt.

Es scheint demnach als Ergebniss gesichert zu bleiben, a) dass die alttestamentlichen Schriftsteller bei dem Heer der assyrisch-babylonischen Könige nicht die Reiterei hervorheben und dies namentlich nicht bei der Belagerung Jerusalems thun: von dem ägyptischen Heer nennen sie dagegen stets die Reiterei neben den Wagen und diese Reiterei war schwer bewaffnet. Jerem. 46, 4 (vgl. Hom. Iliad. 9, 382 f.).

b) Diese Stärke der ägyptischen Heeresbewaffnung

scheint von Pharaó Necho zur Grundlage seines trotzdem verunglückten Zuges nach Babylon gemacht zu sein. Jerem. 46, 4.

c) Nichtsdestoweniger ist die höhere Bedeutung der schweren Reiterei von Cyrus erkannt worden, so dass er, der Nachfolger der babylonischen Könige, erst nachdem er die Reiterei neu bewaffnet und reorganisirt, und sie zu entscheidendem Nahkampfe in der Schlacht geschickt gemacht (wie es diejenige seiner Vorgänger und asiatischen Gegner, Cyropaed. VI, 2, 7 nicht war) und nachdem er neue Kriegswagen construirt hatte, gegen Aegypten zog. Denn auf die bis zu seiner Zeit üblichen Wagen (Cyropaed. VI, 1, 16) stellte man zwar die Besten des Heeres; sie wurden aber nur zum Kampf aus der Ferne verwendet und konnten keinen entscheidenden Ausschlag zum Siege geben. Cyrus baute neue Wagen, die zum directen Kampf, ähnlich wie seine mit den langen Speeren bewaffneten Reiter (VI, 11, 7), bestimmt waren.

d) Die Nachricht von diesen neuen schwerfälligen, von 4—8 Thieren gezogenen Wagen macht verständlich, dass Nahum bei dem Ansturm gegen Ninive 3, 3 das Klatschen der Geissel, das Rasseln der Räder, das Jagen der Rosse und das Rollen der Wagen hervorhebt; gleichermassen entspricht der veränderten Bewaffnung der Reiterei, dass Nahum a. a. O. dieselbe beschreibt als anrückend „mit flammendem Schwert und blitzendem Speer“, 3, 4.

Es ist also sowohl die Aufzählung der einzelnen Heeresgattungen, als namentlich auch das Hervorheben der Reiterei, die vor Tyrus keinen besonderen Dienst haben konnte, und deshalb in einem nur zur Eroberung der Stadt Tyrus herbeigeführten Heere doppelt auffällt, für ein Heer des babylonischen Königs Nebukadnezar, der Jerusalem zerstörte, sehr befremdend.

6) Bei der Ankündigung wird nicht, wie man nach 26, 3 erwarten sollte und auch 26, 19 geschieht, העלה gebraucht, sondern הביא. Damit ist der genaue Anschluss an das V. 3 angefangene Bild aufgegeben. Die קהל־רב ימים wird nicht „heraufgeführt über“ Tyrus (wie V. 3), sondern

„hingebraucht gegen“ Tyrus. Gleich stark muss uns der Wechsel der Zeiten in Verwunderung setzen. Die Ankündigung geht durch die Anwendung des Particips in das Präsens über, welches doch weder 26, 3, noch 26, 19 gebraucht ist. Es entsteht dadurch eine Dissonanz mit dem ersten und letzten Abschnitt, die bei einer ursprünglichen Einheit beider Stücke schwer begreiflich wäre.

7) Auch die Schilderung der Belagerung ist merkwürdig. Bei Jerusalem denkt der Prophet an alle Leiden einer langwierigen Belagerung: an den Mangel an Brot und Wasser 4, 16 f., an Pestilenz 7, 15; 12, 16; auch bei Sidons Belagerung gedenkt er der Pestilenz 28, 23. Bei Tyrus dagegen, wo eine lange Belagerung doch so wahrscheinlich war, sieht er nichts dergleichen, sondern kündigt einen raschen, mit gewaltiger Energie durchgesetzten Fortschritt der Belagerung an, so dass dem Vollenden des Walls sofort das Durchschlagen der Mauern und das Zertrümmern der Thürme mit der Erstürmung der Stadt folgt. Nicht bloss sofern die Prophetie Nebukadnezar nennt, sondern auch in Bezug auf den Verlauf der Belagerung hat der Prophet in einem nach-sonstiger Erfahrung mit höchster Wahrscheinlichkeit zu berechnenden Punkte einen gewaltigen Irrthum als eine göttliche Ankündigung ausgesprochen. Nebukadnezar hat Tyrus niemals erobert; er soll sich an dieser Stadt 13 Jahre lang (Josephus, Ezech. 29, 18—21) vergeblich abgemüht haben, geschweige, dass er sie sozusagen im ersten Ansturm genommen und dann, nachdem er unter Entfaltung seiner grossen Reiter- und Wagenmacht (V. 10. 11) den Einzug gehalten, die Stadt verwüstet hätte.

8) a) Der ganze Abschnitt 26, 7—14 scheint nicht einheitlich geschrieben zu sein; denn bis V. 12 ist stets von Nebukadnezar die Rede, Nebukadnezar tödtet die Tochterstädte, errichtet den Wall, zerbricht die Mauer, zerstört die Thürme, zieht ein, würgt auf den Gassen und stürzt die Säulen. In V. 13 dagegen wird das seitherige Subject aufgegeben (die LXX hält den Singular fest) und die vielen Einzelnen des Heeres mit einem allgemeinen „sie rauben und plündern“ an die Stelle gesetzt. Die Uebereinstimmung

des הָרֶכֶת mit derselben Form in V. 4 spricht nicht für Originalität des Verses; denn V. 4 ist die Mehrzahl durch das vorhergehende Subject begründet. b) Ferner ist הֵייל nur an dieser Stelle im Buche Ezechiel's in dem späteren Sinne von „Gut, Vermögen und Reichthum“ gebraucht. In den übrigen Tyrus betreffenden Stücken heisst es wie gewöhnlich bei Ezechiel: „Heer“. Z. B. 27, 11; 28, 5. 6; 29, 18. — Aehnlich steht es mit רֶכֶז Handel. In dem Klagelied über Tyrus C. 27 kommt zwar רֶכֶז V. 13, 15, 17 und רֶכֶז, V. 3 und 20 vor; aber der Handel der Stadt heisst V. 9, 27, 33, 34 mit dem seltnen Wort מַעְרָב; nur 28, 5. 16. 18 kömmt ebenso wie 26, 12 רֶכֶז vor. Da ist doch seltsam, dass bei Schilderung der Plünderung der Reichthum und der Handel der Stadt mit anderen Worten genannt sein sollen, als bei der damit zusammenhängenden Schilderung des Untergangs der Stadt im Trauerliede, wie es auch seltsam ist, dass das Lied den Untergang durch die Fluth, und nur durch die Meerfluth, voraussetzt, hier aber eine Zerstörung durch Menschen angekündigt wird. — Die beiden Verben שָׁלַל und בָּזַז sind in gleicher Folge 39, 10 verbunden. c) Auch das letzte Versglied

וּבְנֵי וְעֵצִיךְ וְעֶרְךָ בְּתוֹךְ מֵי יָם

ist durch sein zahmes Schlusswort ebenso befremdlich, wie durch die Ausmalung des Einzelnen, bei welcher selbst die hölzernen Balken der Häuser nicht vergessen sind. Denn so gar behutsam werden doch die Zerstörer der Stadt mit den Trümmern, die sie in's Meer werfen, nicht umgehen; וְיָם ist aber der Ausdruck für ein behutsames Hinsetzen vgl. Ez. 17, 4. 5; wo es vom Setzling gebraucht ist; vgl. weiter 20, 28; 23, 41; 24, 17; 30, 21. Ein festes und sicheres Hinstellen in's Meer wird z. B. Ps. 89, 26 mit demselben Wort ausgedrückt:

וְשָׁמְתִי בֵּם יָדִי

Ferner ist אָבֵן אֶל אָבֵן technischer Ausdruck für das sorgsame Aufeinanderlegen der Steine beim Hausbau Hagg. 2, 15, vgl. 2. Mos. 2, 3. Muss man auch nicht gerade verlangen, dass aus 2. Mos. 15, 1. 21 das seltenere רֶמֶה gebraucht sei, so dürfte man doch erwarten, dass der geschickte Colorist, der

Ezechiel ist, eines der drei ihm zu Gebote stehenden Worte für ein gewaltsames, rücksichtsloses Hinwerfen gebraucht hätte. Also entweder הִטִּיל (vgl. Jona 1, 5. 12), wovon man Ezech. 32, 4 liest:

עַל כִּנֵּי הַשָּׂדֶה אֶטִּילָךְ,

oder השליך

z. B. Ez. 5, 4 הַשְׁלַכְתָּ אֹתָם אֶל-הַתּוֹךְ הָאֵשׁ

16, 5; 18, 31; 19, 12; 20, 7. 8; 23, 35; 28, 17

oder הוריר

das doch in demselben Stück 26, 20 vorkömmt.

Den Gebrauch der verschiedenen Worte erläutert in entscheidender Weise Jos. X, 27, wo von fünf an Bäumen aufgehängenen Leichnamen berichtet wird

אָנֹכִי יִהְיֶה וְיִקְרְדוּם מִגֵּל הַנְּצִים

וְנִשְׁלָכֶם אֶל הַמַּעֲרָה אֲשֶׁר נִחְבְּאוּ-שָׁם

וְנִשְׁמְרוּ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת עַל-פִּי הַמַּעֲרָה

d) Endlich ist befremdlich, dass die V. 13 und 14 nur erklärend angefügt sind und keinen Fortschritt der Schilderung aussprechen. Denn wenn nach V. 11 alles Volk getödtet ist, so besagt es nichts mehr, dass Jahveh dem Getöne der Lieder u. s. w. ein Ende mache; und nachdem Steine, Balken und der Bauschutt in's Meer geworfen sind, ist es nur noch eine nichtssagende Wiederholung, dass Jahveh Tyrus zu einem kahlen Felsen mache. Man wird das noch deutlicher empfinden, wenn man andere Stellen vergleicht, wo ebenfalls der Musik und Freude das Ende angekündigt wird. Jes. 24, 8 ist dies ein das Gemälde weiter führender Zug; ebenso Jer. 7, 34 und Jer. 16, 19 hat es geradezu selbständige Bedeutung. Hier dagegen werden diese Verse, deren grösseres Stück schon im ersten Abschnitt steht (26, 5) nur äusserlich hinzugethan, gleichsam um rationalistisch zu erklären, wie das Vernichtungswunder Jahveh's an Tyrus (V. 19) vollbracht werden soll.

Ziehen wir die Summe aus diesen, unter 1—7 aufgezählten Beobachtungen zu 26, 7—14, so lautet unser Ergebniss: I. Diese Strophe steht als ein fremdes Glied in der ursprünglichen Ankündigung einer Zerstörung von Tyrus durch das anschwellende Meer, dessen Wellen die Mauern

und Thürme zerstören, die Stadt überfluthen und in den Abgrund ziehen sollen. 26, 1—6 und 19—21.

II. Jedoch ist möglich, ja wahrscheinlich, dass darin einige Wendungen bewahrt sind, welche ursprünglich in 26, 1—6 ihre Stelle hatten.

Sieht man nämlich genauer zu, so ist zu fragen, ob nicht das Schicksal der eigentlichen Stadt, d. h. ihrer Paläste und Bewohner schon dort V. 4 erwähnt war. In der That wird man bemerken, dass zwischen 26, 4^a: „Und sie werden die Mauern von Tyrus zerstören und ihre Thürme niederreißen“ und 4^b, wo vom Abwischen des Schutts vom Felsen die Rede ist („und ich fege den Schutt von ihr weg und mache sie zum kahlen Felsen“) eine Lücke gähnt. In diese Lücke gehört das Schicksal der Häuser und Bewohner. Was aber da, zwischen 26, 4^a und 4^b fehlt, das ist in einem Theil von V. 12 und in V. 13 erhalten; man muss es nur V. 12 aus der Umhüllung mit Späterem befreien. Was nämlich nach der Ermordung aller Bewohner keinen verschärfenden Sinn mehr hat, die besondere Betonung *בתי המדחק יהצו* und die Vernichtung der Freude der Menschen, das hatte grossen Sinn in der ersten Strophe, wenn es dort zur Ergänzung des Bildes der Zerstörung hinzutrat. Die anschwellende Fluth traf zuerst die Mauern, ihre Wellen mussten dann die auf und hinter denselben stehenden Thürme zerstören und dann die Paläste hinter den Mauern zertrümmern, während von einem erobernden Feind ein anderes Verfahren zu erwarten gewesen wäre, indem er die Stadt, die er vernichten wollte, sicherlich mit Feuer verbrannt und dann die übrigen Mauern zerstört hätte (vgl. 2. Kön. 25, 9. 10). Wir fügen also „und deine Paläste reißen sie ein“ an V. 4^a an. Dann folgt weiter:

V. 13 „Und ich mache ein Ende dem Tönen deiner Lieder, und der Laut deiner Harfen soll nicht mehr gehört werden.“

Endlich hat man auch in V. 14 die ursprüngliche Form der Anrede, welche V. 4 mit unmotivirtem Abbruch verlassen ist, wobei denn auch dort der sonderbare Sinn entsteht, dass V. 4^b „ihr Schutt“ „von ihr weggewischt“ werden

soll, da doch der Schutt der Stadt von dem Felsen weg-
gewischt wird und sie schon nicht mehr vorhanden ist, wenn
sie nur noch als „ihr Schutt“ auf dem Felsen liegt. Wir
stellen deshalb den Text wie folgt her:

ושחתו חומותיך צר והרסו מגדלתיך ובתי המרתך ותצוי:
והשבתי המון שיריך וקול כנוריך לא ישמע עוד: וסחתו עפרך
ונתתיך לצחית כלע משטח הרמים תהיה בתוך הים כי אני דברתי
נאם אדני יהוה: ובנותיך אשר בשדה בחרב תהרגנה וירצו כי אני
יהוה:

„Und sie vernichten deine Mauern, (LXX *πύργους σου*)
o Tyrus, und reissen deine Thürme ein und zertrümmern
deine Paläste. Und ich mache ein Ende dem Tönen deiner
Lieder, und der Laut deiner Harfen soll nicht mehr gehört
werden. Und ich wische weg deinen Schutt und mache dich
zu einem kahlen Felsen; ein Ort zum Ausbreiten der
Netze sollst du werden inmitten des Meeres; denn ich habe
es geredet, spricht Jahveh, der Herr. Und deine Töchter
auf dem Lande sollen durch das Schwert erwürgt werden,
und sollen erfahren, dass ich Jahveh bin“.

Dass Tyrus in diesem Zustand bleibe und nicht mehr
gebaut werden soll, weiss die ältere Weissagung mit ganz
anderer Kraft als mit dem Nachsätzchen des Ueberarbeiters
לא תבנה עוד V. 14 in den Versen 19—21 auszusprechen. Auch
ist der Zusammenhang und Fortschritt der Gedanken damit
klar hergestellt. Tyrus kann nichts mehr erkennen, denn
damit ist es gar aus; aber die Tochterstädte, die wohl nach
dem Würgen des Schwertes wieder erbauet werden, sollen
erkennen, dass Jahveh dies gethan hat, „denn [כי V. 14]
Tyrus wird gänzlich und für immer verschwunden sein“.

¹⁹ „Denn so spricht Jahveh der Herr. Wenn ich dich
zu einer verödeten Stadt mache, wie die Städte, welche nicht
bewohnt sind; wenn ich über dich heraufführe die grosse
Fluth und dich bedecke mit den grossen Wassern: ²⁰ ver-
senke ich dich mit den in die Grube Gesunkenen zum
Volke der Urzeit und mache dich wohnen in der Unterwelt
in den ewigen Einöden bei den in die Grube Gesunkenen;
auf dass du nicht wohnest und Ruhm strahlest im Lande

der Lebendigen. ²¹ Jähem Tode gebe ich dich hin und du bist nicht mehr; du wirst gesucht, aber in Ewigkeit nicht mehr gefunden werden, spricht Jahveh der Herr.“

Noch ein Wort von dem Anfang des Stückes. Die Rede der Stadt Tyrus bietet eine eigenthümliche Schwierigkeit. Sachlich; denn es scheint doch keine so ungeheuerliche Beleidigung Jahveh's damit begangen zu sein, dass dieselbe mit der vollständig ewigen Vernichtung von Tyrus bestraft werden und dadurch der bösen Stadt und ihren Töchtern die Macht Jahveh's zur Erkenntniss gebracht werden müsste. Denn die Ammoniter, welchen ähnliche Strafe angekündigt wird Ez. 25, 3—7, haben sich doch direct am Heiligthum Jahveh's versündigt. Auch der Ausdruck „Pforte der Völker“ ist gar nicht zu fassen. Smend hat, unseres Bedünkens, mit Recht darauf hingewiesen, dass, wo sonst von Thüren die Rede sei, da handele es sich nicht um „einen Sammelplatz, sondern um eine Sperre, vgl. Hiob 38, 8; Ps. 78, 23“. Seine eigene Deutung dagegen, dass Jerusalem mit diesem Ausdruck von Tyrus als eine Sperre der Völker bezeichnet werde, scheint ebensowenig haltbar. Denn eine Thür ist doch nicht eine Sperre auf einem Weg im freien Land, sondern sie sperrt einen geschlossenen Raum ab. Von Thüren und Thoren an Jerusalem kann darum wohl die Rede sein, aber Jerusalem selbst ist schwerlich jemals als ein Thor bezeichnet worden; und am allerwenigsten passt zu der zerstörten Stadt das Bild, dass jetzt die Thorflügel nach Tyrus hin aufgeschlagen seien. Eine völlig zerstörte Stadt lässt sich nicht mit einem bloss in dem Verschluss verletzten, aber in seinen Flügeln unversehrten Thore vergleichen; die bei der Eroberung einer Stadt gesprengten Thore werden nicht mehr auf- und zugemacht, auch wäre — gesetzt, es gäbe ein solches Thor — es für die Durchziehenden völlig gleichgültig, ob die Thorflügel nach Tyrus hin oder nach der Tyrus entgegengesetzten Seite aufgeschlagen würden.

Dazu tritt eine sprachliche Schwierigkeit, welche von demselben Worte ausgeht. Kann man nämlich von der ver-

wüsteten Stadt nicht sagen, dass sie eine erbrochene Thür und noch weniger von den Flügeln der zerbrochenen Thür, dass sie nach Tyrus gewendet seien (da doch die Flügel als ein einheitliches Subject = der Thür mit **נִסְבָּה** verbunden sind), so scheint ein neues Subject zu **נִסְבָּה** gesucht werden zu müssen. Hitzig wollte dasselbe aus **אֶמְלָאָה** gewinnen, indem er **נִסְבָּה** las (nach LXX ἡ πλῆρης), mit dem Sinn: „es wendet sich ihre Fülle zu mir. Aber der Besitz Jerusalems ist gewiss niemals ein Gegenstand tyrischen Neides gewesen; diese Conjectur ist deshalb nicht wahrscheinlich. Die von Hitzig aus der Beziehung auf Jerusalem genommenen Gründe gegen die Verbindung von **נִסְבָּה** mit **דְּלִיזֹתָהּ דֵּק** hat Smend nicht widerlegt. Hitzig fügte noch hinzu: „in der That wird auch Jer. 6, 12 von Gegenständen des Besitzes in solcher Verbindung das Niphal, von der Thür überhaupt nur Kal und Hophal gebraucht Spr. 26, 14. Ez. 41, 24.“ Warum er dieser Bemerkung kein Gewicht beilegt, hat Smend, obgleich er für Erläuterung der Uebersetzung „zu mir hat sie (die Thür) sich gewendet“ dieselben Stellen anführt, nicht dargelegt. Hitzig's Beobachtung ist jedoch begründet. Das verhindert, eine andere sonst mögliche Beziehung der „Thür der Völker“ für wahrscheinlich zu halten. Die treffenden Bemerkungen Hitzig's über die Verbindung von **נִסְבָּה** mit der als Jerusalem gedachten „Thür der Völker“ würden nämlich gegenstandslos, wenn eine starke Interpunction nach **נִסְבָּה** gesetzt und dieses Wort wie Jes. 24, 10 aufgefasst und dann übersetzt würde: „Hui; sie ist zerbrochen; die Thür der Völker wendet sich zu mir,“ wobei die „Thür der Völker“ gar nichts mit Jerusalem zu thun hätte, sondern gleichsam jedes Volk als in einem Hause wohnend, vorgestellt wäre, aus dessen Thür es hinaustritt, um nach einem Mittel- und Sammelpunkt zu ziehen. Seither war diese Pforte nach Jerusalem als dem Mittelpunkt der Welt gerichtet; jetzt, da Jerusalem zerstört ist, wenden die Völker die Thür und sich nach Tyrus hin. Wäre nicht H.'s Beobachtung über den Gebrauch von **נִסְבָּה** in Bezug auf das Drehen der Thür und ginge **נִסְבָּה** bei der

Thür, statt bloss auf das Hin- und Herdrehen in der Angel, Spr. 26, 14, auch auf das Aufgehen, Aufschlagen der Flügel, so hätte diese Auffassung gewiss Manches für sich. Die angeführten Beobachtungen verwehren sie jedoch. Dazu kömmt, dass LXX gar nicht דלחור gelesen haben, denn sie geben das Wort durch ἀπόλωλεν. Es scheint deshalb ein alter Fehler hier verborgen zu sein, den man vielleicht damit beseitigt, dass man die Buchstaben דלחור anders liest, nämlich

חלחור

und dann übersetzt: „Hui, sie ist zerbrochen; die Geschlechter der Völker wurden zu mir gewendet; ich werde voll; sie ist öde geworden.“ In einem solchen Spruch wäre eine noch über den Gott der Ammoniter hinausgehende, die Hoheit Jahveh's direct befehdende Anmassung enthalten, da Jahveh doch verheissen hat, dass in der letzten Zeit alle Völker zu dem heiligen Berge Jahveh's ziehen werden Jes. 2, 2 ff. Mich. 4, 1 ff. Es ist ein Hochmuth, welcher der Ueberhebung Assur's Jes. 10, 12 ff. und 11, 9, 10 gleichen könnte, wenn Tyrus jetzt sich selbst als diesen Mittelpunkt hinstellt, weil Jahveh eine Zeitlang Jerusalem züchtigt. Für diese anmassende Empörung wäre im prophetischen Gedankengang die völlige Zerstörung von Tyrus durch ein Machtwunder Jahveh's die angemessene Züchtigung.

Somit wäre eine ältere Weissagung wider Tyrus in C. 26 und 27 nachgewiesen und gezeigt, wie eine zweite, die eine Eroberung und Zerstörung durch einen Nebukadnezar genannten König ankündigt, in die Ankündigung der Zerstörung durch die Fluth eingeschoben ist. Bei dieser zweiten widerspricht die Titulatur dem für den Eroberer gewählten Namen und die Beschreibung seines Heeres scheint die Bewaffnung einer späteren Epoche anzudeuten. Auch ist die Vorstellung einer mittels Aufschüttung eines Dammes, raschen Breschelegens und der Erstürmung bewirkten Eroberung sehr merkwürdig. Woher die ältere Weissagung ihre Vorstellung von der Zerstörung durch eine anstürmende Fluth nahm, ist zu erklären. Die Inseln vor der Ostküste des Mittelmeers sind von alten Zeiten bis auf unsere Tage

heftigen vulkanischen Erschütterungen ausgesetzt gewesen. Haben die vor wenig Jahren erfolgten Erdbeben auf Chios den Hintergrund ähnlicher Erwartungen der Apokalypse hell beleuchtet, so wissen wir z. B. gerade von Tyrus, dass es durch Erdbeben und Ueberschwemmungen viel gelitten, ja seine kleine Insel mit dem alten Heiligthum in einer solchen vulkanischen Ueberschwemmung zerstört worden ist. Woher nahm dagegen die jüngere, eingeschobene Weissagung ihre Vorstellung von dem Verlauf einer Belagerung? Vor der verunglückten Belagerung von Tyrus durch Nebukadnezar kann der Gedanke, mit einem Damm das Meer zu durchschneiden, kaum aufgenommen sein, und nach derselben wäre es gewiss keinem Propheten als eine so leichte Sache vorgekommen, wie die eingeschobene Weissagung annimmt. Es weist auch der Umstand, dass eine Weissagung Ezechiel's in dieser Weise benutzt wurde, auf eine beträchtlich spätere Zeit, wo die Weissagung nicht mehr unter dem eigenen Namen ihrer Urheber auftrat und die im Buche Daniel charakteristisch ausgeprägte neue Manier der apokalyptischen Geschichte, zu welcher das Umdeuten älterer Weissagungen den Uebergang bildete, noch nicht ausgebildet war.

Unwillkürlich wird man an die einzige Belagerung, von der man nach Nebukadnezar weiss, an diejenige Alexander's des Grossen denken. Dieselbe war erfolgreich, sie endigte nur nicht mit der Zerstörung der Stadt. Die Einzelzüge der Belagerung und Eroberung bieten dagegen eine frappante Aehnlichkeit mit der Schilderung von Ez. 26, 7—10. Wir wollen dieselben der Kürze wegen nach der auf Arrian's Nachrichten (Arrian, Anabas. II) begründeten Schilderung Droysen's hier anführen.

1) In Alexander's Heer nahm die schwere Reiterei eine hervorragende Stellung ein. Droysen sagt darüber: „In der Reiterei den ersten Rang haben die macedonischen und thessalischen Ilen. Sie sind aus dem ritterlichen Adel Macedoniens und Thessaliens; gleich an Waffen, Uebung und Ruhm wetteifern sie, unter den Augen des Königs sich auszuzeichnen, der in der Regel an ihrer Spitze kämpft.

Von welcher Bedeutung diese Waffe für Alexander's Unternehmen war, zeigt jede der grossen Schlachten, die er geschlagen hat, und vielleicht mehr noch Cavalcaden, wie die letzte Verfolgung des Dareios, die Jagd auf Bessos. Gleich furchtbar im Choc wie im Einzelkampf waren Alexander's Reiter durch Ordnung und Uebung der asiatischen Reiterei, in wie grossen Mengen sie auch erscheinen mochte, überlegen, ihr Angriff auf das feindliche Fussvolk in der Regel entscheidend. Sie haben Helm, Halsberge, Brustharnisch, Achsel- und Hüftstücke; auch das Ross ist an Stirn und Brust gepanzert; sie führen den Stossspeer und an der Seite das Schwert.“ (Gesch. Alex. des Gr. 93 f.)

2) Alexander kam vor Tyros vom Norden mit seinem ganzen Heer; er hatte viele auf Rädern bewegte Maschinen (Dr. S. 95). Die kurze Belagerung (von Jan./Febr. 332 bis August 332), der entscheidende Damm durch das Meer sind wesentliche Züge seines Angriffs. Auch gehört zu demselben, dass die Stadt nicht von „Widdern“ umstellt wurde sondern die Maschinen zum Einstossen der Mauern auf Schiffen an die Stadt herangebracht wurden. (Droysen a. a. O. 152 bis 159.)

3) Die Bresche wurde nicht vor dem Damm und nicht auf der Nordseite der Insel gelegt. Dort waren die Mauern zu stark, zu fest gefügt und zu hoch; die in Cement gefügten Quadern trotzten jedem Angriff und links nach Süden zu lag dicht bei dem Damm der ägyptische Hafen der Stadt. Jenseits desselben ging die Insel mit ihrem südlichen Theil weit in's offene Meer hinaus. Dort waren die Mauern weniger fest, dort wurde zuerst eine kleine Bresche gelegt, welche zu stürmen jedoch misslang (a. a. O. 157) und die von den Tyrern hinterbaut wurde. Aber drei Tage darauf gelang es — offenbar noch weiter nach jener Seite zu — eine grosse Bresche zu legen, indem ein beträchtlicher Theil der Mauer von den Stössen seiner Maschinen einstürzte. Dort drang Alexander mit den stürmenden Colonnen ein.

4) Auch wurden dort Thürme zerstört: „bald waren die Tyrier aus der Bresche verdrängt, bald ein Thurm, bald ein zweiter erobert, die Mauer besetzt“.

5) Dem Sturm auf die Mauer folgte ein blutiger Kampf in der Stadt, bei dem 8000 Tyrer fielen.

6) Nach dem Sieg liess Alexander sein Heer zu einem feierlichen Opfer in dem Herakleion der Inselstadt ausrücken, während die gesammte Flotte auf der Höhe der Insel im Festaufzug vorübersteuerte; unter Wettkampf und Fakellauf wurde die Maschine, welche die Mauer gesprengt hatte, durch die Stadt gezogen und im Herakleion aufgestellt.“ (a. a. O. 159.)

Es war ein Einzug „wie in eine aufgebrochene Stadt“. (Ez. 26, 10.)

Auf dem Hintergrunde dieser Vorgänge lässt sich eine Ankündigung gleich der Ez. 26, 7—12 gegebenen verstehen; ohne dieselben wäre sie eine Summe von Irrthümern und Verachtung des Wahrscheinlichen, wie sie einem so reflectirenden Propheten schwerlich zugetraut werden kann.

Vor der von Alexander gegen alle Erwartung bewiesenen Möglichkeit konnte menschliche Voraussicht einen solchen Gang der Belagerung nicht berechnen; und Gott kann sie dem Seher nicht eingegeben haben, da dieselbe, in Betreff Nebukadnezar's ganz fehl gehend, doch auch in Bezug auf Alexander einen schweren Irrthum über das Ende von Tyrus enthält. Denn nach 29, 18 ff. ist ausgeschlossen, dass Tyrus etwa Busse gethan habe und deshalb Gott das der stolzen Stadt angekündigte Verderben gereut habe. Tyrus ist nicht zerstört worden; Alexander machte die Stadt zum macedonischen Waffenplatz, zur Hauptstation seiner Schiffe an der syrischen Küste.

Man könnte vielleicht sagen, als der Fortschritt von Alexander's Unternehmen deutlich wurde und auf dem Festlande die macedonische Zuversicht weitere Kreise ergriff, sei die Weissagung verfasst worden. Dem steht jedoch Ez. 29, 18 ff. entgegen, wonach derjenige König, dem als einem Nebukadnezar die Einnahme von Tyrus verheissen war, sammt seinem Heere seinen Lohn von Tyrus nicht erhielt. Alexander und sein Heer erhielten denselben. Um deswillen kann Alexander's Belagerung von Tyrus nicht selbst gemeint sein.

Dagegen dürfte im Vorstehenden mit grosser Wahrscheinlichkeit erwiesen sein: Der Verfasser dieses eingeschobenen Stückes wusste von der erfolgreichen Belagerung der Stadt Tyrus durch Alexander und hat derselben die einzelnen Züge für seine Ankündigung entnommen. Es muss dieses Stück nach dem Jahre 332 eingeschoben sein. Unter dieser Voraussetzung wird auch einer der Züge in C. 27, 9 klar. Vor einer neuen Vertheidigung mussten die Risse der Mauern ausgebessert werden. Was man gewöhnlich als ein „Stopfen des Lecks“ bezeichnete 27, 9, wird damit erläutert. Die Meister und Gesellen von Byblus waren geschickte Bauarbeiter 1. Kön. 5, 22; בִּדְקִי sind die Risse in der Mauer. Die Leute, welche die Risse in den Mauern des von Alexander berannten Tyrus herstellten, sind Ez. 27, 9 gemeint.

Wissen wir von einer späteren Belagerung, auf welche diese Ankündigung gehen könnte? Allerdings! Nach Diodor (XIX, 58 u. 61) zog Antigonos, damals von Syrien aus Beherrscher der weitesten Gebiete, auch Babels, aus dem er den Seleukus vertrieben hatte, im J. 315 vor Tyrus, das er von 315–313 durch 15 Monate hindurch hartnäckig belagern liess; aber die Stadt wurde zuletzt nur durch Vertrag eingenommen, in welchem der ägyptischen Besatzung freier Abzug gewährt und der Stadt, die sich auf Bedingungen hin ergeben hatte, Schonung zugesagt wurde. Nur eine Besatzung wurde hincingelegt. Antigonos brachte damals ein sehr grosses Heer zusammen; er zog von Norden der Küste entlang gegen Tyrus; er liess auch gleich beim Beginn der Belagerung die Könige der Phönicier und die Statthalter von Syrien dorthin kommen, um ihnen für die Vorbereitungen zu dem Feldzug Befehle zu ertheilen. Es war der Anfang jenes später so wechselvollen Krieges gegen Ptolemäus, Lysimachus, Kassander und Seleukus, bei dem es scheinen konnte, als würde Antigonos, der gewaltigste der Generale Alexander's (Diodor XIX, 56), das ganze Reich desselben erobern. Die Erwartung eines raschen Erfolges vor Tyrus musste beim Beginn um so näher liegen, als Antigonos während der ersten Vorbereitungen zur Belagerung, ähnlich wie Alexander, die Städte Joppe und Gaza in raschem Sturm eroberte und von da in's Lager zurückkehrte.

Der Erwartung vor oder beim Beginn dieser Belagerung entspricht die Schilderung Ez. 26, 7–12; der Ausgang stimmt zu der Klage Ez. 29, 18–19; dass die Arbeit an Tyrus nicht belohnt worden sei, da die nicht eroberte

Stadt, die nur auf Bedingungen capitulirt hatte, nicht geplündert und, wie es scheint, der eigenen Obrigkeit neben der fremden syrischen Besatzung nicht ganz beraubt wurde. (Diodor XIX, 61.) Aehnlich wie auch die anderen phöniciſchen Städte ihre eigenen Könige hatten (a. a. O. 58); und Tyrus auch ſpäter aus den Händen der Syrer mit grösstentheils bewahrtem ſtädtiſchen Regiment in die der Römer überging.

Dass Antigonos damals noch nicht förmlich den Königstitel angenommen hatte, wird bei ſeiner Stellung und dem Umſtand, dass die Könige der phöniciſchen Küſte vor ihm erſcheinen muſsten — im Lager vor Tyrus (Diodor 19, 58) — keine Schwierigkeit machen! Was endlich die Zeitbeſtimmung in Ezech. XXIX, 21 angeht, ſo iſt zu bemerken, dass dieſelbe nicht gegen die vorgetragene Auffaſſung der beſprochenen Stücke entſcheidet, wie die Beachtung folgender Punkte ergibt:

a) Sprachlich ſchon iſt Einiges in dem Ausdruck merkwürdig.

הָרִים קָרָן לְבִיתֵינוּ iſt ein neuer und ſeltener Ausdruck, der nur Ps. 132, 17 wieder vorkömmt. Der ältere Ausdruck iſt הָרִים. Sind freilich, wie Thren II, 3 ſteht, „alle Hörner Iſraels zerbrochen“, ſo muſs zunächſt ein neues Horn ſprossen, wenn Iſrael wieder einen Fürſten haben ſoll. Aber die gänzliche Vertilgung eines jeden Hornes iſt ein zu der angenommenen Zeit (d. h. April 570) unmöglicher Gedanke. Damals lebte noch in Babel der König Jeſchonja (Jerem. 52, 31), viele weggeführte Edle und Fürſten; damals hätte nur הָרִים und zwar gerade unter den Exulanten gebraucht werden können. Der Ausdruck צִמָּה ſetzt voraus, dass Alles, was ein קָרָן genannt werden konnte, verſchwunden war.

b) Ebenſo wenig ſcheint der Ausdruck לֶךְ אֶתְּךָ פְּתוּחָה in jene Zeit zu paſſen. Nach den Auslegern ſoll das heiſſen: ich will dir, der du wegen der falſchen Ankündigung in Betreff von Tyrus haſt verſtummen müſſen, dann, wenn Aegypten erobert wird, den Mund unter den Exulanten wieder aufthun. Nach der herkömmlichen Rechnung der Datirungen iſt die Zerstörung von Jeruſalem im XI. Jahr geweſſagt; die Belagerung von Tyrus ſoll im ſelben Jahre ihren Anfang genommen und 13 Jahre gedauert haben. Hätte nun der Prophet bei der Aufhebung der Belagerung verſtummen müſſen, ſo wäre das im XXIV. Jahre geweſen. Aber gerade im XXV. Jahr ſoll er den groſſen Schlusſtheil ſeines Buches vorgeſchaut und verkündigt haben, 40, 1,

während das letzte Datum der Ankündigung, dass er seinen Mund wieder aufthun dürfe, in das XXVII. Jahr zeigt (29, 27). Es bleibt daneben sehr auffallend, dass nach den Zeitangaben in seinem Buche Ezechiel vom 15./12. XII (32, 17) bis zum 10./1. XXV (40, 1), also 13 Jahre lang geschwiegen haben soll, für diese lange Frist aber nicht die mindeste Entschuldigung oder Erklärung vorgebracht wird.

Die Zeitbestimmungen tragen also deutlich den Charakter willkürlicher Notizen an sich.

III.

Oben (S. 432 f.) wurde der Gedanke angedeutet, dass ein Uebersetzer die Schilderung des tyrischen Handels zur Schilderung des Seeschiffs hinzugefügt habe. Aber mit dem Nachweis, dass diese Schilderung ursprünglich nicht dazu gehörte, ist die Frage nach der Bedeutung dieser Schilderung noch nicht gelöst. Wir müssen die weitere Frage stellen: ist die Schilderung des Handels blosser Zuthat eines Uebersetzers, oder gehört sie einem selbständigen, vielleicht in Trümmer gerathenen Stück an?

Die zweite Alternative ist am wahrscheinlichsten. Denn die grosse Kenntniss des tyrischen Handels, die gute Ordnung, die charakteristische Aufzählung der Macht und des Verkehrs der Handelsstadt sprechen für ein ursprünglich selbständiges Stück; dieses Stück war in seiner Art ebenso eigenthümlich durchgeführt wie das Bild vom Prachtschiff. Zudem kommen seltene, nur hier bewahrte Wortbedeutungen darin vor, wie z. B. לערב מערבך C. 27, 9.

A. Im Grossen und Ganzen hat man auch in Cap. 27, 9^b—25 ein zusammenhängendes Stück vor sich. Aber es ist ein Fisch ohne Kopf und ohne Schwanz, es fehlt dazu der Anfang und der Schluss. Zum Anfang wird, sofern man diese Auffassung zugesteht, sofort der oben S. 433 bei der Wehklage auf das Schiff schon eingeklammerte Vers gerechnet werden müssen C. 27, 3: „Die du wohnest an den Zugängen des Meeres, Händlerin der Völker nach vielen Küsten“. Denn diese Worte passen nicht zum Bilde des Schiffes; aber sie bilden einen Eingang, wie er nicht treffender gefunden werden mag zur Beschreibung der grossen Handelsstadt, in deren Häfen alle Schiffe des Meeres vor Anker liegen.

Man wird also den Anfang denken müssen:

„Und des Herrn Wort geschah zu mir und sprach:
Du Menschenkind, rede wider Tyrus, und sprich zu
Tyrus: So spricht Jahveh der Herr:

Du wohnest an den Zugängen des Meeres, eine Händlerin der Völker nach vielen Küsten.“

B. Diesen Eingang wird man leicht zusammenstellen. Doch ist zuvor zu erwägen, dass auch in dem letzten gegen den König von Tyrus gerichteten Stück, C. 28, Einiges vorkommt, was der geordneten Darstellung zu widerstreiten scheint und vielleicht hierher gehört. Nämlich:

a) Zwischen der Ankündigung der Strafe und dem Klagelied über diesen Fürsten ist eine grelle Dissonanz. Nach 28, 7—10 soll der König durch die עֲרֵצִי גֵּוִיָּה (V. 7) auf dem Meere getödtet werden: nach 28, 17, 18 wird er zu Boden gestürzt und es geht aus ihm selber Feuer auf, das ihn zu Asche verbrennt. Das ist unvereinbar. Wird der König auf dem Meer von den „Tyrannen der Heiden“ erschlagen, so kann nur eine schlafrunkene Phantasie aus dem Leichnam noch Feuer aufsteigen lassen, das ihn zu Asche verbrennt auf der Erde, während alle Welt zusieht (28, V. 18); heisst es doch überdies, 28, 8, dass der König von seinem Todtschläger hinuntergestossen werden soll in die Grube. Die unverdächtigen Stücke Ezechiel's geben kein Recht, diesem schriftstellernden Propheten solche Compositionsschnitzer zuzutrauen; im Gegentheil, wer sie kennt, erwartet von ihm ein genaues Einhalten der Umrissse eines einmal ausgesprochenen Bildes. Das Feuer verbrennt eine Stadt, aus der es hervorbricht, 28, 18; ein König, der ein Mensch ist, kann von Feinden erschlagen werden, 28, 6—10.

b) Aehnlich scheint es beurtheilt werden zu müssen, dass im jetzigen Texte V. 16 vom Könige gesagt wird, „derselbe sei inwendig voll Frevel geworden von der Menge seines Handels“. Das passt nur auf die Stadt. Ebenso passt es nur auf die Stadt, dass der Angeredete durch seinen Handel so grosse Macht erworben zu haben meint, 28, 5^a. Ferner giebt V. 19 nur in Bezug auf die Stadt einen erträglichen Sinn; denn בְּלֹהֶת הָיִיתָ wird sonst nie von einem Menschen gesagt; es ist eine Vorstellung, die auf eine Stadt geht.

c) Es darf deshalb versucht werden, die so bezeichneten Stücke ebenfalls für die Stadtschilderung, von welcher das grössere Stück in 27, 9^b—25^a erhalten ist, in Anspruch zu nehmen. Geschieht dies, so erhält man eine völlig zusammenhängende Drohung gegen Tyrus, welche der reichen Handelsstadt Tyrus Zerstörung durch Feuer androht, das in ihr selbst ausbrechen und sie völlig zerstören soll.

C. Bevor der Versuch der Zusammenstellung gewagt wird, verdient jedoch noch die Erwägung genauere Beach-

tung, ob das grössere Stück 27, 9^b—25^a in ursprünglicher Ordnung vorhanden ist. Folgende Wahrnehmungen scheinen dagegen zu sprechen.

α) Ist der Anfang richtig bestimmt, so scheint zuerst eine Schilderung des Handels folgen zu müssen.

β) Was 27, 9^b—11 steht, schliesst diese Schilderung ab, es kann sie nicht gut eröffnet haben.

γ) Dagegen scheint V. 12—25 genau die gesuchte Schilderung zu sein, die zuerst Tyrus' Welthandel schildert.

δ) In V. 25 sind Spuren einer Verstümmelung. Zwischen den beiden Worten שְׂרוּתֶיךָ מֵעֶרְבֶיךָ ist eine Lücke oder klapft ein Spalt. Die Erklärung von שְׂרוּתֶיךָ ist von Smend (S. 215) richtig dahin gefördert, dass man statt „Carawanen“ und „Felder“ (Hitzig) eine Verbalform zu erwarten habe. Smend will nach Jes. 57, 9 emendiren „trugen dir zu“. Dagegen scheint es noch einfacher an שָׂרָה festzuhalten und zu lesen שְׂרוּתֶיךָ „die Tarsisschiffe dienten dir“.

ε) Daran wäre sodann anzuschliessen, was V. 9^b, 10 und 11 steht und darauf folgen zu lassen, was aus C. XXVIII zu entnehmen ist. Das räthselhafte מֵעֶרְבֶיךָ in V. 25, welches nicht zu den Tarsisschiffen allein passt, welches auch nur gewaltsam, indem man מֵעֶרְבֶיךָ liest, zu dem Folgenden zu ziehen ist, erhält seinen guten Sinn, wenn man es als einen stehen gebliebenen Rest des nach anderer Stelle versetzten Verses 27, 9^b auffasst; denn es schliesst diesen Vers 9^b ab.

ζ) Aus den unter III, B, a. b. c. (S. 467. 468) vorgetragenen Bemerkungen folgt, dass aus C. 28 die Verse 5^a, 16^a, 18, 19 zur Schilderung der Seestadt zu ziehen sind.

Also:

Und das Wort Jahveh's geschah zu mir und sprach: Du Menschenkind rede wider Tyrus und sprich zu Tyrus: So spricht Jahveh, der Herr. Du wohnest an den Zugängen des Meeres, eine Händlerin der Völker nach vielen Küsten.

27, 12 Tarsis¹⁾ war dein Markt durch die Fülle von jeglichem Gut; mit Silber, Eisen, Zinn und Blei bezahlten sie deine Waaren.

13. Javan, Tubal und Mesach waren deine Händler; mit Menschenseelen und Geräthen von Kupfer lieferten sie dir deine Handelsgüter.

14. Aus dem Hause Togarma zahlten sie mit Pferden und Rossen und Maultieren deine Waaren.

15. Die Söhne Dedan's waren deine Käufer, viele

1) Auch 1. Mos. 10, 4 steht תִּישִׁי in der Nachbarschaft von יָרֵן.

Küstenländer Kundschaft für dich; mit Elfenbeinhörnern und Ebenholz entrichteten sie dir Abgabe.

16. Aram war deine Händlerin wegen deiner vielen Kunstarbeiten: mit Karfunkel, Purpur und Buntweberei und Byssus und Perlen versorgten sie deinen Handel.

17. Juda und das Land Israel waren deine Händler; mit Weizen von Minit und Melonen, mit Honig und Oel und Balsam beschafften sie deinen Einkauf.

18. Damaskus war deine Händlerin für die Menge deiner Kunstarbeiten: aus der Fülle von jeglichem Gut, Wein von Chelbon und Wolle von Sachar

19. Und Strausse¹⁾ von Uzal gaben sie in deinen Marktverkehr. Verarbeitet Eisen, Cassia und Würzrohr waren in deinem Waarenbezug.

20. Dedan war dein Händler mit Decken zum Reiten.

21. Arabien und alle Fürsten Dedan's waren Geschäftsfreunde für dich mit Lämmern und Widdern und Ziegenböcken; um sie war dein Feilschen.

22. Die Kaufleute von Saba und Raghma waren deine Händler; mit dem Besten aller Wohlgerüche, mit allerlei Edelsteinen und Gold bezahlten sie deine Waaren.

23. Haran und Canne und Eden waren deine Käufer, Assur und Kilmad waren deine Händlerinnen

24. mit Prachtkleidern und purpurnen und gestickten Mänteln, und mit bunten Decken; um sie ging dein Handel.

25. Die Tarsisschiffe dienten dir, 9^b und alle Schiffe des Meeres und ihre Seeleute waren in dir zu besorgen deinen Handel.

28, 5^a. Durch die Fülle deiner Klugheit in deinem Handelsverkehr hast du deine Macht gross gemacht.

27, 10. Perser, Libyer und die von Puth waren in deinem Heer, deine Kriegsleute; Schild und Helm hingen sie auf in dir, sie gaben dir Glanz.

11. Die Söhne Arvad's waren dein Heer auf deinen Mauern ringsum und Wächter auf deinen Thürmen; ihre Schilde hingen sie an deinen Mauern auf ringsum und machten dich vollkommen schön²⁾.

1) Da der Schluss von V. 19 noch Stapelartikel des reichen (V. 18) damascenischen Marktes nennt [Smend, S. 208 zu קנה], so ist zu vermuthen, dass auch der Anfang von V. 29 einen Handelsgegenstand nenne; und zwar nach der feinen Wolle einen Luxus der Bekleidung: deshalb lesen wir ורננים ארזל, weil auch die Bezeichnung des Ursprungs dem vorhergehenden gleichartig sein muss.

2) In diesem Zusammenhang, nämlich vor 11 b, könnten auch die Bauleute aus Byblus 27, 9a schon ursprünglich gestanden haben: die

28, 16^a. In der Fülle deines Handels erfülltest du dein Inneres mit Frevel.

28, 18. Wegen der Menge deines Unrechts und der Sündhaftigkeit deines Handels hast du entweiht deine Heiligthümer¹⁾. Und ich lasse Feuer ausgehen aus deinem Innern, das wird dich verzehren; und ich mache dich zu Staub auf der Erde vor Allen, die dich sehen.

19. Alle, die dich kennen unter den Völkern, entsetzen sich über dich; jähem Tod fällst du anheim und bist dahin auf ewig²⁾.

Nachdem auch diese Weissagung über Tyrus als ein selbständiges Stück erkannt ist, haben wir nun drei merkwürdige Ankündigungen über der Stadt Tyrus Untergang: 1) durch Erdbeben und Wasser, 2) durch Feuer, 3) durch Eroberung; und es wird auch keinem weiteren Bedenken unterliegen, sofern der eigenartige Charakter einer jeden anerkannt wird, dieselben in dieser Reihenfolge zu ordnen. Also so, dass wir annehmen, die älteste, der vorpersischen Zeit angehörige Weissagung ist die Androhung der Zerstörung durch Wassersfluth; der persischen Glanzzeit gehört an die Androhung der Zerstörung durch Feuer; der macedonischen Zeit: die Uebersetzung der ersten Weissagung zu einer Androhung der Eroberung „durch ein von Norden kommendes Kriegsheer“.

IV.

Als Consequenz dieser Auffassung ergiebt sich, dass die Strafanündigung und das Klagelied über den König von

Aeltesten von Byblus und ihre Meister waren in dir; sie machten fest deine Fugen; ihre Schilde u. s. w.

1) Weil es ein ganz absonderlicher Gedanke ist, dass Tyrus seine Heiligthümer entweiht habe, da dieselben doch niemals Jahveh geweiht waren, so ist man versucht, eine Umstellung der beiden Worte zu vermuthen und zu lesen: *בִּיקְדֻשֵׁי הָעִלִּית*, nämlich *חֲפִצֵּית* [das Pual steht z. B. Ez. 36, 23]: also *מִקֶּר מִרְבֵּעַ* parallel mit *מִקֶּר* am Anfang des Verses aufzufassen und zu übersetzen: „Wegen der Menge des Unrechts in der Sündhaftigkeit deines Handels, wegen deiner „geweihten Huren“ bist du entweiht.“ Die männl. und weibl. *קִדְשִׁים* sind ein Hauptanstoß im phönic. Gottesdienst.

2) Inzwischen ist uns sehr wahrscheinlich geworden, dass die oben S. 434 in dem Klagelied über das Schiff beanstandeten Verse C. 27, 29—35 mit Ausnahme des Satzes 34 b „Vom Gedröhn deines Falles erzittern die Inseln“, der zu 26, 16 gehört, den ursprünglichen Abschluss dieses Stückes bildeten, mit dessen Inhalt sie eine innere Verwandtschaft zeigen: die entfernten Völker entsetzen sich; die Schiffer fahren heran und beklagen in der Asche der verbrannten Stadt ihren Untergang und die Vernichtung ihres Handels.

Tyrus aus folgenden Versen bestand: 28, 1—4. 5^b. 6—10. 11—15. 16^b 17. Aber die Strafankündigung ist durch die jetzige Stellung von 2^b verschoben. Das Wort Gottes muss mit V. 3 begonnen haben und was jetzt als 2^b steht, schloss an 5^b an. Denn nicht was V. 3 und 4 gemeldet wird, ist die Ueberhebung, sondern erst dasjenige, was jetzt 2^b steht. Auch gehören V. 9 u. 10 nach V. 17, so dass das Stück lautete:

11. Und das Wort Jahveh's geschah zu mir und sprach:

2^a. Menschensohn sprich zum Fürsten von Tyrus:

3. Siehe, weiser bist Du, als Daniel, nichts Verborgenes ist dir unbekannt.

4. Durch deine Weisheit und Einsicht hast du dir Kriegsmacht (חַיִל) geschaffen und Gold und Silber gebracht in deine Schatzkammern.

5^b. Und dein Herz wurde hochmüthig ob deiner Macht.

2^b. Weil dein Herz sich überhob, so sprachst du: Gott bin ich; auf dem Throne Gottes sitze ich; und du bist doch ein Mensch und nicht Gott und du setztest dein Herz wie das Herz Gottes.

6. Darum, so spricht der Herr, Jahveh: Weil du dein Herz gesetzt hast, wie das Herz Gottes,

7. Deshalb siehe, bringe ich über dich fremde wilde Völker. Die sollen ihr Schwert zücken gegen deine schöne Weisheit und entweihen deinen Glanz.

8. Zur Grube werden sie dich stürzen und sterben wirst du den Tod Erschlagener mitten im Meere.

11. Und es geschah das Wort Jahveh's zu mir und sprach:

12. Menschensohn, mache eine Wehklage über den König von Tyrus und sprich zu ihm: „Also redet Jahveh, der Herr: Du warst vollendet an Maass, voll Weisheit und von vollkommener Schönheit.

13. In Eden, im Garten Gottes warst du. Alle Edelsteine waren deine Decke: Carneol, Topas, Jaspis, Chrysolith, Beryll, Onyx, Saphir, Karfunkel, Smaragd und Gold war deine gefasste und durchbohrte Arbeit an dir am Tage deiner Erschaffung.

14. Du warst ein weitdeckender Cherub und ich setzte dich auf den heiligen Berg Gottes und du wandeltest zwischen den feurigen Steinen.

15. Unsträflich warst du in deinen Wegen vom Tage deiner Erschaffung bis deine Sünde in dir gefunden wurde.

16^b. Und du sündigtest und ich tilgte dich hinweg, du ausgebreiteter Cherub, aus den feurigen Steinen.

17. Dein Herz überhob sich ob deiner Schönheit, du hast zu nichte gemacht deine Weisheit sammt deinem Glanze. Zur Erde werfe ich dich hinab; im Angesicht der Könige gebe ich dich preis zum Schauspiel.

9. Wirst du wohl sagen Angesichts deines Mörders: Ich bin ein Gott und du bist doch ein Mensch — und nicht Gott — in der Hand deines Würgers.

10. Den Tod der Unbeschnittenen stirbst du durch die Hand Fremder; denn ich habe es geredet, spricht der Herr, Jahveh.

Diese Wehklage benutzt allerdings entlegene und schwer verständliche Vorstellungen; aber sie erscheint doch in einem Flusse — ohne die aus der Beschreibung der Handelsstadt eingeschobenen Stücke, dass der Cherub seine Macht, statt von Gott, aus seinem Handel habe (!) und dass aus seinem Inneren (!) ein Feuer ausbrechen werde, das ihn zu Asche verbrenne. Was zur Erläuterung des Wandelns zwischen den feurigen Steinen dient, ist von Smend S. 223. 224 beigebracht. Die Vorstellung von einem auf dem Götterberg, von wo die Blitze ausgehen, wandelnden Cherub, der mit seinen Flügeln weite Strecken bedeckt, passt vortrefflich auf einen mächtigen Fürsten, der über weite Gebiete regiert. Aber sie steht in einem gewissen Gegensatz zu dem tyrischen Seekönig, der mehr durch seinen Handel, als durch grosse Ländergebiete mächtig war; und ganz gewiss niemals wirkliche Macht nach dem im Osten oder Norden gelegenen Götterberg ausübte oder von dorthier kommend seine Macht auszuüben schien. Ist aber die vorgetragene Gesamtauffassung des Zeitcharakters dieser im Ezechiel'schen Buche bewahrten Stücke nicht unrichtig, so wird man dem Stück eine andere Beziehung geben müssen und können. Es giebt einen Fürsten, der, auf die tyrische Seemacht gestützt, unter frevelhafter Ueberhebung, als sei er ein Gott, zum Kriege rüstete und dem ein prophetischer Mann den Untergang auf dem Meere durch fremde Gewaltige verkündigen konnte. Das ist Xerxes bei seinem Feldzug gegen Griechenland. Bis zu Alexanders Zeit stützten sich die persischen Grosskönige bei ihren Unternehmungen ganz besonders auf die phönicische Seemacht. Endlich wird dieser Fürst durch seinen Edelsteinschmuck, wenigstens seiner Herrschaft nach, vielleicht genauer bezeichnet, als man seither beachtet hat. Sagt man mit Recht, dass die Edelsteine in dem Diadem der Fürsten die Länder seien,

über die sie regieren, so liegt es nicht allzuweit ab, zu fragen, ob nicht etwa durch die Namen der Edelsteine die Länder bezeichnet seien, welche die Krone des angedeuteten Fürsten schmücken, d. h. zu fragen, ob nicht etwa aus den Buchstaben der Namen der Edelsteine die Namen der Länder herzustellen sind, über welche er herrschte. Unserem rasch und viel schreibenden Geschlecht kommt der Werth der einzelnen Buchstaben gering vor; ein Volk, bei welchem das Schreiben hohe Kunst war, das die einzelnen Buchstaben rechnete, hatte davon weit verschiedene Begriffe. Eine Schrift, in der man ohne Vocale schrieb, musste zudem die Kunst, die einzelnen Consonanten zu Worten zu verbinden, in hohem Grade entwickeln. Auch ist uns durch die bekannte, aus den Rabbinen wohl im Wesentlichsten richtig erläuterte Notiz des Josephus (Antiqu. III, 8. 9) eine Kunde davon bewahrt, dass die auf die Edelsteine des Brustschildes des Hohenpriesters eingegrabenen Buchstaben gelegentlich in anderer Reihenfolge, als in derjenigen der Namen, die sie gewöhnlich darstellen, gelesen wurden. Darf man nicht versuchen, eine solche andere Reihenfolge aufzustellen? Von dem bei Ezechiel erwähnten Könige wissen wir nur die Namen der Edelsteine. Versuchen wir es deshalb, diese Namen in Buchstaben aufzulösen und als Ländernamen zusammenzustellen. Nach Ezech. 28, 13 sind es

אדם	תרשיש	ספיר	זהב
פטר	שהם	נפך	
ויהלם	וישפה	וברקת	

Dass die Liste weniger vollständig ist, als die andere auf dem hohenpriesterlichen Schild ist kein zwingender Grund, den hebräischen Text bei Ezechiel für verstümmelt zu halten. Auch wird dies nicht dadurch bewiesen, dass die LXX die vollständigere Reihe derselben Edelsteine wie auf dem Schild des hohenpriesterlichen Schildes giebt. Dem griechischen Uebersetzer, der zuerst auf die Liste der Steine im Schilde des Hohenpriesters traf, lag es nahe, die für ihn spätere Liste des Ezechiel zu corrigiren, während man fast nicht versteht, wie eine unvollkommene Liste dieser Steine im Buche Ezechiel's bewahrt wurde, wenn sie nicht von Anfang an in der überlieferten Gestalt dort stand. Lösen wir nun diese Namen auf, so geben sie folgenden Buchstabenvorrath:

א	Daraus lässt sich leicht bilden:
בב	פרס
דר	בבל
הההההה	דמשק
וורו	האי
ז	יהודה
ט	כתים
יווי	מפ [מופ] ?
ט	פוט
ל	[ו] תרשיש
מממ	שפה הזרר
נ	oder השפה זרר
ס	oder השפנ הזרר *)
פפפפ	זרהר
ק	
ררר	
שששש	
תת	

Also: Persien, Babel, Damaskus, Phönicien, Cypern, Juda, Unterägypten, das phönicische Nordafrika und Tartessus setzt er als sein Diadem“. Oder wenn man, statt der nur in אֲשַׁפָּה bewahrten Bedeutung „setzen“, von שפה = שפת die andere „glätten“ vorziehen sollte, so liesse sich auch mit der Hiphilform lesen הִשְׁפָּה נִזְרַר „glättet er zu seinem Diadem“¹⁾. Jedenfalls ist dies eine einfache Auflösung, die,

1) Wenn man dieses Wort annehmen darf, so wäre die fast völlige Auflösung in Namen möglich: זרהר | הִשְׁפָּה, also Paras, Babel, Damask, Phönicien, Cypern, Memphis, Put, Tharschisch. Spanien sind sein Kranz oder seine Umfassung, d. h. es wäre neben Tharschisch auch noch das Land: „Spanien“ genannt, da der Name Spanien mit dem Wort שָׁפַן Kaninchen, Murmelthier, Klippdachs zusammenhängen kann, also ein Land zu bedeuten scheint, das wie eine Kaninchencolonie mit Gängen in der Erde durchwühlt ist, d. h. das Bergwerksland. Hält man die Erwähnung Babels für überflüssig, so lässt sich auch für das Eine nicht in einem Wort untergebrachte נ noch ein passender Name finden und die Liste würde lauten:

פרס
דמשק
האי
כתים
יהודה
מפ
לוב
פוט
תרשיש
השפנ בזרהר

wenn sie sich bestätigt, auch den Ausdruck, dass diese Edelsteine „die Decke“ des Cherub waren, uns anschaulich verdeutlichte. Griechenland oder Jonien יון widersteht jedem Versuch, es in einer einigermaßen vollständigen Auflösung dieser Buchstaben unterzubringen. Die Lösung scheint zu beweisen, dass bewusste Auswahl gerade diese Steine mit זהב verbunden hat; und dass die Liste correct überliefert ist. Denn sobald man die drei hier nicht erwähnten, aber im Schilde des Hohenpriesters enthaltenen Steine שבו, שבו, שבו, einfügt, wird die Auflösung in Namen so zusammenhängender Länder unmöglich. Es lassen sich also die Namen der Edelsteine im Lied auf den tyrischen Cherub Ez. 28, 13 in ein Länderverzeichniss bringen, das den Umfang des persischen Reiches nach dem kaum halb freiwilligen Anschluss Phönicieus und der Eroberung Unterägyptens entspricht, wenn man die phönicischen Colonien als in die Abhängigkeit des Mutterlandes von Persien hineingezogen denken darf. Das sonstige günstige Urtheil des A. T. über die persischen Könige dient eher zur Bestätigung als zur Abwehr dieser Auffassung. Auch dieser König wird in so nahe Beziehung zu Jahveh gebracht, wie, ausser Cyrus, kein anderer Herrscher. Nicht sein Reich und seine Herrschaft sind widergöttlich, sondern ein neuer Entschluss, den er in Beziehung auf seine Person und die Ausdehnung seines Reiches fasst. „Weiser als Daniel“, war er auch lange Zeit „unsträflich“ vor Jahveh.

da aus der Verwandtschaft des Wortes פזר mit בור nach Jer 3, 13 für den Rest בזרהו, ein guter Sinn = sein „Umherschweifen“ herzustellen ist. Man könnte eventuell auch זרבהו = „seine Grenze“, nach den zu Hiob 6, 17 beigebrachten Bedeutungen von זרב lesen. Hält man an dem Diadem נזר fest, findet aber Babel's Erwähnung überflüssig und das Fehlen Lube's störend, so ergiebt sich die Reihe

פרס
דמשק
האי
כתים
יהודה
מפ
לוב
פוט
תרשיש
השפה בנזור

also: Paras, Damask, Phönicien, Cypern, Juda, Memphis, Lub, Puth, Tharschisch setzt er in sein Diadem.

Die grösste Schwierigkeit für die vorgetragene Auffassung entsteht daraus, dass der Zeitraum innerhalb welches der Gegenstand des Liedes zu suchen ist, wenn die hervorgehobenen Gesichtspunkte auf Richtiges deuten, nach uns näher liegenden Jahrhunderten bedeutend weiter auszudehnen ist, ohne dass eine bestimmte Grenze bemerklich wird. Wüssten wir genau, wann die LXX abgeschlossen ist, so könnte uns das Verhältniss ihres Textes zu dem hebräischen bestimmtere Grenzen zeigen. Man würde sagen: zu dieser Zeit waren die hebräischen Abschnitte in der gegenwärtigen Ordnung; die LXX-Uebersetzer haben dieses noch, jenes nicht mehr verstanden. Seitdem jedoch so ziemlich feststeht, dass Lieder aus der makkabäischen Zeit in dem hebräischen Texte stehen, ohne dass die griechische Uebersetzung der Psalmen die spätere Zufügung der einzelnen oder des Buches verrathen hat, wird man aus allgemeinen Gründen dieser Art wenig entscheiden können. Denn Niemand kann dafür bürgen, dass nicht etwa in eine prophetische Schrift einzelne Stücke später eingefügt sind und dann der griechische Text nach der neuen Redaction überarbeitet, oder dass nicht diese Schrift später, als andere, übersetzt wurde. Eine Frage an die LXX wird jedoch nicht zu übergehen sein. Hat die in Betreff der Namen der Edelsteine vorgetragene Vermuthung sachliche Berechtigung, so ist die Frage aufzuwerfen, ob die LXX bei ihrer Uebertragung etwas von einer Bekanntschaft mit dem aus den Namen der Edelsteine hergeleiteten Reiche merken lässt, beziehentlich auf ähnliche Weise die Provinzen desselben anzudeuten versucht. Diese Frage wird durch den Vergleich der Texte unterstützt. Der hebräische Text weiss nur von zehn Edelsteinen, der griechische zählt vierzehn Namen auf. Namen von Edelsteinen müssen doch an und für sich eine einfache Uebersetzung zulassen. Man hat die Abweichung durch Berufung auf die ähnliche Zusammenstellung von Edelsteinen im Schilde des Hohenpriesters 2. Mos. 28, erklären wollen. Dieser hat jedoch nur 12 Steine; diese zwölf Steine sind zwar sämmtlich in die Uebersetzung von Ezech. 28, 13 aufgenommen; aber an letzterem Orte stehen noch zwei Namen mehr, ἀργύριον und χρυσίον; und diese beiden sind mitten in die Reihe eingefügt. Dabei ist ein besonderer Umstand zu beachten: das sonstige Griechisch weigert sich, den mit diesen beiden Namen von Edelsteinen auf seinen Wortschatz ausgestellten Wechsel anzuerkennen und einzulösen; und doch ergiebt die Zusammenstellung der Reihen, dass es sich um keine zufällige, nur aus äusserlichen Gründen veranlasste Ver-

änderung handeln kann. Wir stellen im Folgenden sowohl die hebräische wie griechische Namenreihe nebeneinander:

Hebräisch			Griechisch		
Ezech. 28, 13	2. Mos. 28, 17 ^b —20 ^a		2. Mos. 28, 17 ^b —20 ^a	Ezech. 28, 13	
1) Wie 2. Mos. 28.	אדם 1)		1) σάρδιον	1) Wie 2. Mos. 28.	
2) "	פטרס 2)		2) τοπάξιον	2) "	
3) "	ברקת 3)		3) σμάραγδος	3) "	
4) "	נפך 4)		4) ἄνθραξ	4) "	
5) "	ספיר 5)		5) σάπφειρος	5) "	
6) "	יהלם 6)		6) ἱασπις	6) "	
fehlt	fehlt		fehlt	7) ἀργύριον	
Nr. 10	"		"	8) χρυσίον	
fehlt	לשם 7)		7) λιγύριον	9) = 7 in 2. Mos. 28.	
"	שבר 8)		8) ἄχάτης	10) = 8 in 2. Mos. 28.	
"	אהלמה 9)		9) ἀμέθυστος	11) = 9	"
7) = 10 in 2. Mos. 28.	תרשיש 10)		10) χρυσόλιθος	12) = 10	"
8) = 11	שהם 11)		11) βηρύλλιον	13) = 11	"
9) = 12	ישפה 12)		12) ἰνύχιον	14) = 12	"
10) זרהב	fehlt		fehlt	= Nr. 8.	

Man sieht sofort: die überzähligen Namen in Ezech. 28 *ἀργύριον* und *λιγύριον* sind nicht äusserlich angehängt, sondern mit *χρυσίον* mitten in die Reihenfolge eingesetzt. Dadurch wird das ganze System der Aufzählung in 2. Mos. 28 verschoben. Aus 4 Reihen zu je 3 werden 2 Reihen zu je 7 Steinen. Diese Veränderung der Zahl und die Zufügung des Wortes *ἀργύριον*, für welches nirgends ein hebräisches Wort nachzuweisen ist, spricht eher für, als gegen die Vermuthung, dass auch die griechische Uebersetzung in die Namen der Steine einen verborgenen, durch die richtige Zusammensetzung ihrer Buchstaben wieder zu gewinnenden Sinn gelegt habe.

Fragt man, wie dieser Sinn laute, so steht man vor einer grossen Menge von Combinationen, aus welchen zunächst nur einige entsprechende Namen wie die Lande *ΣΥΡΙΑ*, *ΑΣΣΥΡΙΑ*, der Norden *Βορρα* u. s. w. hervortreten. Doch zeigt sich bald, dass die Liste der Edelsteine in Ländernamen nicht völlig aufzulösen ist. Die mühsamen Versuche wird eine zweite Erwägung abkürzen und in bestimmte Richtung drängen. Die späteren Verfasser der in der LXX vereinigten Uebersetzungen lebten in Zeitumständen, die eine neue Verkörperung der in dem Lied über Tyrus hervorgehobenen Vorgänge ihnen vor Augen zu stellen scheinen konnten. Sie kannten Fürsten, welche fast dieselben Lande, die das persische Reich umfasste, wie-

der zusammeneroberten; die auch im Glanze überraschender Siege den Beinamen „Gott“ oder den Beinamen eines Gottes erhielten. Man denke z. B. nur an Ptolemaios Euergetes, der wegen seines an's Fabelhafte grenzenden Siegeszugs in den Osten und Norden nach seiner Rückkehr in Aegypten als Osiris verherrlicht wurde. An dieser Verherrlichung mussten die jüdischen Unterthanen des Königs grossen Anstoss nehmen, um so mehr, wenn auch nur etwas Wahres an der Nachricht des Josephus C. Ap. II, 5 ist, dass Ptolemaios zuerst Dankgaben im Tempel zu Jerusalem darbrachte. Betrachtet man nun die Buchstaben der Edelsteine unter dieser Voraussetzung, so ergeben sorgfältige Versuche die Möglichkeit einer im höchsten Grade überraschenden Lösung. Dieselbe lautet:

ΑΑΓΙΑΗC · ΣΥΡΙΑΝ · ΠΡΟΣ · ΑΣΣΥΡΙΑΝ ·
 ΒΟΡΡΑΝ · ΠΡΟΣ · ΙΧΘΥΟΦΑΓΟΥΣ ·
 ΧΘΟΝΟΣ · ΜΟΝΑΡΧΟΣ · ΔΙΑΞΑΣ ·
 ΑΙΜΝΗΣ · ΥΠ · ΙΣΧΥΟΣ · ΑΛΛΟΤΡΙΟΥ ·
 ΤΟ ΖΗΝ · ΘΡΟΝΟΝΤΕ · ΑΙΠΕΙΤΑΙ ·

Dass *λίμνη* „die See“ heissen kann und in gutem Griechisch so gebraucht wird, hebt Passow im Wörterbuch unter Hinweis auf Il. 24, 79; Od. 3, 1; Eur. Hec. 446 u. andere Stellen ausdrücklich hervor. Der im Uebrigen klare Satz besteht aus denselben Buchstaben wie die Namen der 14 in Ezech. 28, 13 erwähnten Edelsteine, keinem mehr, keinem weniger. Seine Weissagung, dass der Lagide, nachdem er Syrien bis nach Assyrien, den Norden bis zu den Nomaden als der „Erde Monarch“ durchzogen, auf dem Meer durch eines Fremden Macht das Leben und den Thron verlieren werde, ist eine treffende Zusammenfassung des Liedes und passt genau in die Lage, die Droysen, Geschichte des Hellenismus III, 1, S. 381 ff. so bedeutsam schildert. Der Lagide eroberte auf wunderbarem Siegeszug alle Lande bis jenseit des Euphrat, wie die Inschrift von Adule bewundernd meldet; er brachte ungeheure Beute heim, erstattete den ägyptischen Tempeln die von Kambyzes geraubten Heiligthümer und wurde dafür zum Dank mit dem Beinamen des grossen Gottes Osiris „Euergetes“, Wohlthäter, geehrt. Josephus C. Ap. II, 5 hat die übertreibende Notiz, dass Euergetes die Opfergaben zum Danke für seine Siege im Tempel zu Jerusalem dargebracht habe. Da Ptolemaios als Herr des Ostens zurückkehrte, fand er die Verhältnisse im Westen des mittelländischen Meeres wesentlich verändert. Seine Bundesgenossen, die Punier, hatten die Uebermacht zur See verloren; nachdem sie bei den

ägatischen Inseln auf dem Meer besiegt waren, wurden sie von der aufsteigenden römischen Weltmacht aus Sicilien verdrängt. Diese neue Macht gewann ihre Siege mit neuer Bewaffnung der Schiffe: die grossen Enterbrücken, die sich durch starke eiserne Spitzen beim Herabfallen in das Deck der feindlichen Schiffe einbohrten, wodurch der Kampf, im Gegensatz zur griechisch-phönicischen Seeschlacht, einer Landschlacht, die das Schwert ausfocht, ähnlich wurde. Diese Feinde brachten im Seekrieg den Besiegten unter das Schwert, dass er mitten auf dem Meer wie ein in der Landschlacht Erschlagener sterben musste (Ezech. 28, 8). Wir wissen, dass der von Ptolemaios besiegte Seleukus sich an den römischen Senat wandte, Bündniss und Freundschaft anzutragen, und der Senat dieselbe in einem griechischen Briefe versprach (Sueton Claud. 25), mit der Bedingung, dass die Verwandten des römischen Volkes, die Ilier, von allen Lasten befreit würden. Droysen sagt: „Es sind die grossartigsten Combinationen der Politik, die selbst aus den kläglichsten Ueberbleibseln der Ueberlieferung hervorblicken.“ Und die LXX scheinen mit ihren Namenräthseln seinen Ausspruch zu bestätigen. Die griechischen Uebersetzer, welche das geheimnissvolle Spiel der Buchstaben zusammenstellten, scheinen das Lied auf Ptolemaios Euergetes gedeutet zu haben. Die Bewunderung seines Zuges nach Asien, welche die Inschrift von Adule athmet, spiegelt sich in dem LXX-Wort neben der neuen Sorge oder Hoffnung, dass die römische Macht, wie eine von mächtigen Winden emporgetriebene Wolke, den abendlichen Glanz der Lagiden-sonne verdunkele und in blutigen Untergang tauche.

Wie dem jedoch auch sei, ob diese letztere Zugabe zur Deutung des „weitausgebreiteten Cherub“ Geltung gewinnen kann oder nicht, so darf doch die Hoffnung ausgesprochen werden, dass die jetzt in einander geschobenen Stücke wieder in ihrer Eigenart anerkannt und geordnet werden. Dies scheint gleich sehr durch die Forderungen eines objectiven Verständnisses der sachlichen Schwierigkeiten wie als Erfüllung einer Pflicht der Pietät gegen die Dichter der Stücke geboten. Erst nachdem dies geschehen, werden die Stücke in ein geschichtliches Bild der Entwicklung der alttestamentlichen Prophetie und Literatur einzureihen sein. Vielleicht helfen sie dann, etwas deutlicher zu machen, wie die Prophetie, nachdem sie im geschriebenen Wort gebunden und vor die unberechenbaren Verhältnisse neuer

Entwicklungen der Geschichte gestellt war, auf dem Wege der Umdeutung alter Weissagung allmählich zur geheimnissvollen Bilderdarstellung der Apokalypsen gelangte.

Fragt man nach den Ursachen des jetzigen Zustandes, so wird sich die absichtliche Verschiebung nicht verkennen lassen. Und die absichtliche Verschiebung kann nur darin ihren Grund haben, dass die wirklich historischen Beziehungen der Stücke verhüllt und die historisch nicht in Erfüllung gegangene Weissagung in ihrer Autorität bewahrt bleiben sollte. Wir danken dem Bearbeiter die Erhaltung der werthvollen Stücke. Mit ihm über die Umstände zu rechten, die ihn zu seinem Werke nöthigten, ist nicht unsere Sache. Auch die religiöse Betrachtung der Bibel kann nur gewinnen, wenn wir besser verstehen lernen, wie der religiöse Geist, der in der Wirksamkeit der Propheten die gegenwärtige äussere Welt unmittelbar aus seinem Verständniss des lebendigen Gottes erklärt hatte, allmählich genöthigt wurde, den Blick von der Aussenwelt abzuwenden, um zur wahren Eroberung der inneren Welt überzugehen, und des Führers harren zu lernen, der ihm die neue Bahn aufthun sollte. Wer glaubt flieht nicht, sondern lernt verstehen, arbeiten und hoffen.

Hamburg, Juli 1885.

Nachschrift.

Diese Arbeit war abgeschlossen und der Redaktion dieser Zeitschrift übergeben, bevor C. H. Cornill's Ausgabe des Buches Ezechiel vorlag. Deshalb ist die dort empfohlene Gestaltung des Textes in dieser Abhandlung nicht besprochen. Der Verfasser bedauert, dass ihm die Revision des Drucks in einem Augenblick zugeht, da er durch anderweite Berufsarbeit verhindert ist, eine Vergleichung mit Cornill's Text einzufügen und er bittet, ihm dies nicht als Nachlässigkeit auszulegen. Andererseits hofft er, dass dieser Umstand der Prüfung der Gesichtspunkte, die er anregen will, zu Gute komme. Auch Cornill's Buch hat nicht beseitigt und konnte nicht beseitigen die sachlichen Schwierigkeiten, welche schon vorher zu der Frage drängten, ob einige Stücke, die in dieses Buch aufgenommen sind, in ihrer ursprünglichen Gestalt und Ordnung gelesen werden. Muss diese Frage verneint werden, so entsteht eine Aufgabe, welche sehr verschieden ist von derjenigen: genau den Text herzustellen, mit dem das jetzige Buch zuerst gelesen wurde. Wer in einer alten, beschädigten Mauer Stücke eines Kunstwerks findet, das einmal für sich bestand, ist nicht verpflichtet, mit der Reconstruction des Kunstwerks zu warten, bis alle Stücke der Mauer beisammen sind und ein übereinstimmendes Urtheil über diese gewonnen ist.

Zur Verständigung über den analogischen Charakter der Gotteserkenntniss.

Von

Dr. theol. G. Graue.

Aus dem Volksleben der jüdischen Nation war dadurch, dass das Gesetz derselben „kein Bildniss noch irgend ein Gleichniss“ zu machen verstattete, die Kunst der Bildhauerei wie der Malerei ausgeschlossen, und die Folge davon war, dass die anderen Künste, die Poesie, die Musik, die Baukunst mit um so grösserer Liebe und Sorgfalt von dem israelitischen Volke gepflegt werden konnten, und unter diesen vor Allem die Poesie. Von der Ausbildung der Musik bei den Hebräern haben wir nur sehr unvollständige Nachrichten, die zum Theil mehr auf Vermuthungen beruhen als auf fester geschichtlicher Grundlage. Ueber die Entwicklung der Baukunst in Israel, — so erklärt einer der neuesten Forscher auf diesem Gebiete (Rüetschi in Herzog's theol. Realencyklopädie) —, lässt sich beinah gar Nichts, über ihre Leistungen im Einzelnen nur sehr wenig sagen. Dagegen haben wir von der Entwicklung und den Leistungen der hebräischen Poesie eine Reihe hochbedeutender Erscheinungen, herrlicher und glanzvoller Denkmäler und unübertroffener Vorbilder in der alttestamentlichen Literatur vor uns.

Das israelitische Gesetz verbot deshalb die Herstellung von Bildern, um die Abbildung Gottes zu verhüten. Aber wenn in Folge dessen in Israel weder Bildhauerkunst noch

Malerei eine bildliche Darstellung Gottes zu schaffen das Recht hatten, so war es um so mehr das Wort, namentlich das Wort der Poesie, wodurch die reiche religiöse Phantasie des Volkes in schönen, oft kühnen Analogieen Gott abbildete. Je strenger das Bilderverbot jedes andere Gottesbild verpönte, desto reicher und grossartiger wurden die analogischen Darstellungen Gottes, welche der religiöse Geist Israels in den Reden und Schriften seiner Dichter und Propheten schuf.

Es ist bekannt, wie innig sich das neutestamentliche Schriftthum auch in dieser Beziehung an das alttestamentliche anschliesst. Namentlich Jesus selber hat dasjenige, was seines Volkes religiöse Literatur von erhabenen und erhebenden Vorstellungen und Darstellungen Gottes enthält, in sich verarbeitet und in seinen bilderreichen Reden, namentlich in seinen Gleichnissen zu eigenthümlicher Vollendung geführt. Aber auch in den anderen Religionen begegnet uns eine grosse Mannichfaltigkeit von bildlichen und gleichnissartigen Beschreibungen der Gottheit. Und wenn wir nun fragen, warum denn die religiöse Rede immer wieder in analogischen Ausdrücken von dem Wesen Gottes redet, so ist die Antwort: aller Gotteserkenntniss ist von Haus aus der analogische Charakter eigenthümlich, weil sie von Analogieen des menschlichen Geisteslebens ausgeht und dieselben auf Gott überträgt.

Diesen Satz ausführlich und allseitig begründen und gegen alle die verschiedenen gegnerischen Positionen vertheidigen zu wollen, wäre meinerseits ein ebenso unbescheidenes wie unnöthiges Unternehmen, nachdem erst vor kurzer Zeit in dem Lipsius'schen Buche: „Philosophie und Religion“, die Probleme, um die es sich dabei handelt, und die Wege, die zur Lösung derselben führen, mit Meisterhand aufgezeigt und dargestellt worden sind. Es sei mir nur gestattet, in einer mehr populären Form, als der streng wissenschaftliche Charakter jenes Buches sie gestattete, zuerst kurz darzulegen, was wir unter analogischer Gotteserkenntniss zu verstehen haben, und sodann dieselbe gegen

zwei immer wieder gegen dieselbe erhobenen Einwürfe zu vertheidigen.

I. Was verstehen wir unter analogischer Gotteserkenntniss? Das Wort „Analogie“ bedeutet im philosophischen Sprachgebrauche die Aehnlichkeit eines Dinges mit einem anderen, also die Gleichheit beider Dinge in gewissen Beziehungen oder bis zu einem gewissen Grade. Eine analogische Erkenntniss ist also eine solche, bei welcher der Gegenstand des Erkennens nur in gewissen Beziehungen oder bis zu einem gewissen Grade der Erkenntniss entspricht. Und der obige Satz will also sagen, dass wir nur eine solche Gotteserkenntniss zu erlangen vermögen, in welcher die Gedankenbilder, die wir uns von Gott machen, nur in gewisser Hinsicht dem Wesen Gottes entsprechende, also demselben durchaus nicht völlig adäquate sind.

Vergegenwärtigen wir uns einmal die Entstehung dieser Gedankenbilder im Menschen. Jede religiöse Gefühlsregung im Menschen ist mit einer unmittelbaren inneren Anschauung der Gottheit verbunden. Dieses innere Anschauungsbild hat man oft als das Erzeugniss der „Vernunft“ bezeichnet, wobei man sich unter Vernunft im Unterschied von dem Verstand das Vermögen der Menschen dachte, Ideen zu schaffen, insbesondere das Unendliche zu vernehmen, zu erfassen und auszudrücken, während der Verstand es nur mit den endlichen Dingen zu thun habe. Viel treffender aber und unzweideutiger wird man die religiösen Anschauungsbilder ein Erzeugniss der schöpferischen Gestaltungskraft des Menschengeistes, seiner productiven Phantasie nennen. Es ist die religiöse Phantasie, mit welcher der Mensch seine sinnlichen Anschauungsformen wie seine Denkformen auf ein übersinnliches, dem verstandesmässigen wissenschaftlichen Erkennen unzugängliches Gebiet anwendet und dadurch ein religiöses Erkennen, eine Gotteserkenntniss zu gewinnen sucht. Selbstverständlich gewinnt auf diesem Wege der Mensch nur eine sinnlich eingekleidete Gotteserkenntniss, und zwar nicht bloss da, wo er noch auf der Stufe der Naturreligion steht, sondern auch auf der

höheren Stufe der ethischen Religion. Denn während er schon auf jener niederen Stufe die Naturerscheinungen, in denen er die Gottheit verehrt, nicht als blosser Naturproducte, sondern als beseelte, personificirte Mächte anschaut, etwa wie die Phantasie des Kindes die Puppe beseelt und personificirt, ist der Mensch auf der höheren Stufe der ethischen Religion noch lange nicht über die sinnliche Naturbestimmtheit seiner Gottesanschauung hinaus; denn er vergleicht hier Gott mit dem ethisch bestimmten Menschen, dem aber zugleich eine sinnliche Naturbestimmtheit unzertrennlich anhaftet, und so kommt nur eine von menschlichen Analogieen hergenommene Gotteserkenntniss in sinnlicher, wenn auch noch so verfeinerter sinnlicher Form zu Stande.

Unser Bibelbuch stellt Gott als den grossen Menschenhüter dar, der nicht schläft noch schlummert, als den guten Hirten, der von seiner Heerde kein Verirrtes verloren gehen lässt, sondern Allen mit suchender Liebe nachgeht, dass er sie in seine Arme sammle, als den König des Himmelreiches, der mit unverbrüchlicher Gerechtigkeit seine ewigen Gesetze aufrecht erhält und durchführet und seine Gnade gross werden lässt über die, so ihn fürchten, insbesondere als den himmlischen Vater, der über alle Menschenkinder in unendlicher Erbarmung sich herabneiget und sie zu seinen Kindern und Erben seiner Herrlichkeit erzieht. Für unser christlich frommes Gemüth enthalten diese Darstellungen Gottes überaus kostbare, hoch erhebende und unersetzliche Wahrheit. Aber wir haben doch in derselben keineswegs eine reine, streng begriffliche und wissenschaftliche Gotteserkenntniss; sondern alle die Namen, welche die Bibel Gott beilegt, sind analogische, bildliche, von irdisch-sinnlichen Verhältnissen und menschlichen Eigenschaften hergenommene Bezeichnungen Gottes. Auch wird ja in der Bibel selber die unendliche Erhabenheit Gottes über alle irdischen und menschlichen Verhältnisse nachdrücklich hervorgehoben: der Himmel mit seinen leuchtenden Sternenheeren ist nur ein Gewand des Herrn und die Erde seiner Füße Schemel; die Sonne ist nur ein

schwacher Strahl aus dem unendlichen Lichte Gottes, da Niemand zukommen kann; Gottes Gedanken sind so hoch über der Menschen Gedanken wie der Himmel über der Erde; er heisst der verborgene Gott, dessen Weg dunkel, dessen Weisheit unerforschlich ist; der Prophet wirft die Frage auf: wem wollt ihr denn Gott nachbilden oder was für ein Gleichniss wollt ihr ihm zurichten? und der Apostel bekennt: unser Wissen ist Stückwerk und unser Weissagen ist Stückwerk. Wenn aber Christus in der Bergpredigt sagt: „selig sind die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“, so bringt auf der andern Seite die Bibel Gottes unendliche sittliche Erhabenheit zu lebendigem Bewusstsein, und im Buche Hiob antwortet der fromme Dichter auf die Frage, wer denn reinen Herzens sei: unter Gottes heiligen Engeln ist keiner ohne Tadel, die Himmel sind nicht rein vor ihm, der Mond, die Sterne nicht rein vor seinen Augen; wie viel weniger der Mensch, der staubgeborene!

Selbstverständlich wird das von der religiösen Phantasie gestaltete Anschauungsbild Gottes in immer höherem Masse Gegenstand der verstandesmässigen Reflexion, und die Religionsgeschichte zeigt uns deutlich, dass das menschliche Erkennen bestrebt ist, die sinnlich-bildlichen Formen von der Gottesanschauung abzustreifen und von blossen Analogieen zu einem immer adäquateren, dem Wesen Gottes immer völliger entsprechenden Gottesbegriff zu gelangen. Dies Bestreben zeigt sich auch in den biblischen Schriften, und fehlt es an demselben schon nicht ganz bei den oben erwähnten biblischen Darstellungen Gottes, so tritt dasselbe noch mehr hervor in den beiden biblischen Bezeichnungen Gottes als Liebe und als Geist. Aber auch hier kommen wir über eine analogische Gotteserkenntniss nicht hinaus. Wenn Gott die Liebe genannt wird, so ist dieser Ausdruck hergenommen von einem Gefühl des Menschen, welchem Gottes Wesen in manchen Beziehungen unzweifelhaft entsprechen wird, — wenigstens ist das für unsern christlichen Glauben unzweifelhaft, — in anderen Beziehungen aber nicht, schon deshalb nicht, weil die Liebe ohne ein Pathos, ohne

einen Affect nicht zu denken, von Gottes absoluter Unabhängigkeit und Selbstherrlichkeit aber nicht anzunehmen ist, dass sie einem Pathos, einem Affect unterliegen kann. Und wenn im Johannesevangelium Christus sagt: „Gott ist Geist“, — beruht das nicht wiederum auf einer Analogie des menschlichen Wesens? Schleiermacher zwar erklärt diesen Gottesnamen als Bezeichnung „der innigen Lebendigkeit oder des ungetrennten Ineinanderseins aller göttlichen Thätigkeiten“, und Carl Hase erklärt: „in der heiligen Schrift wird Gott Geist genannt als lebendige, persönliche Kraft, nur im Gegensatze wider das Sichtbare und Beschränkte.“ Aber so viel Wahres darin ist, es sagt nicht Alles. Denn Gottes Bezeichnung als Geist kommt von dem Gegensatze gegen die materielle Natur nicht los; das philosophische wie theosophische Denken dagegen wird, so z. B. bei Spinoza, Jacob Böhme, mit Nothwendigkeit darauf hingeführt, von einer Natur in Gott zu reden, also, anstatt Gott als Geist der Natur gegenüberzustellen, in Gott vielmehr die Einheit von Geist und Natur anzuschauen. Man hat den biblischen Ausdruck in der neueren Philosophie auch so gedeutet, dass derselbe Gott als die Seele der Welt bezeichne, so dass also die Welt gleichsam Gottes Leib sei. Aber wenn hierin einerseits die Wahrheit enthalten ist, dass, wie der Geist oder die Seele des Menschen den Leib belebt und beherrscht, so Gott das die Welt belebende und beherrschende Princip ist, so ist es andererseits ein inadäquater Ausdruck. Denn auch bei einem normalen Menschen ist das, was wir seine Seele oder seinen Geist nennen, bis zu einem gewissen Grade vom Leibe abhängig; dem Wesen Gottes aber widerspricht es, irgendwie von der Welt abhängig zu sein. Und während Gott nothwendig als der schöpferische Grund der Welt erscheint, kann der Geist des Menschen sich nicht rühmen, seinen Leib sich selbst erschaffen zu haben.

Die Logik redet von einem analogischen Schlusse, welcher darin besteht, dass man aus der Gleichheit zweier Dinge in gewissen bekannten Beziehungen derselben auf ihre Gleichheit in anderen unbekannten Beziehungen der-

selben schliesst. Aber dies ist nur ein Wahrscheinlichkeitsschluss. Wenn auf einem solchen Wahrscheinlichkeitsschluss ein grosser Theil der naturwissenschaftlichen Lehrsätze beruht, so hat das auf dem Gebiete der dem wissenschaftlichen Erkennen zugänglichen Erfahrung deshalb eine Berechtigung, weil die wissenschaftliche Forschung je länger je mehr die Gesetzmässigkeit in der Natur und eine Richtung derselben auf Einheitlichkeit darthut. Aber man kann keinen derartigen Wahrscheinlichkeitsschluss aus den Analogieen des menschlichen Geisteslebens auf das innerste Wesen Gottes machen, einmal deshalb nicht, weil das innerste Wesen Gottes an und für sich jenseits der für unser Forschen und Erkennen offenstehenden Erfahrung liegt, und sodann deshalb nicht, weil dem menschlichen Geistesleben die sinnliche Naturbestimmtheit und die Gebundenheit an beschränkte räumliche und zeitliche Anschauungsformen wesentlich ist, im Wesen Gottes aber es begründet liegt, dass Gott die begründende Ursache und die beherrschende Kraft von Raum und Zeit, aber zugleich über alle räumlichen und zeitlichen Schranken und Formen erhaben ist.

Der Pantheismus zwar protestirt nur gegen räumliche Beschränktheit, nicht gegen eine räumliche Form Gottes, wie denn Spinoza seiner *natura naturans* das Prädicat der Ausdehnung beizulegen kein Bedenken trägt. Wer aber über den Pantheismus hinausgehend einen seiner selbst sich bewussten, von dem Universum sich selbst unterscheidenden und über dasselbe erhabenen Gott statuirt, zu welchem der Mensch, wie sein religiöses Bedürfniss es fordert, ein unmittelbares persönliches Verhältniss haben kann, der muss consequenter Weise Beides behaupten, die Geistigkeit Gottes und die Allgegenwart d. h. die Unräumlichkeit Gottes; und wenn hiermit allerdings schon das Postulat, dass Gott die Einheit von Geist und Natur sei, nicht ohne Weiteres vereinbar erscheint, so ist es noch viel weniger vereinbar, wenn Richard Rothe die Allgegenwart Gottes behauptet und zugleich den Satz aufstellt, dass Gott eine besondere, von dem Universum unterschiedene Leiblichkeit habe. Mit Recht fordert Carl Schwarz „das Wesen der Religion“, dass die Natur in Gott

nicht „in das räumliche Aussereinander verfallen“ darf. Aber wenn derselbe die absolute Einheit von Geist und Natur in Gott dahin erklärt, dass Gott „der ideal-reale Einheitspunkt der Welt ist, in dem die Gegensätze nicht ausgelöscht, sondern absolut durchdrungen sind“, so zeigt sich hier alsbald, dass, von einem unräumlichen Gott eine adäquate Erkenntniss zu erlangen, dem Menschen einfach unmöglich ist, weil er von seinen räumlichen Anschauungsformen nicht loskommen kann; denn ein „Einheitspunkt“, in welchem die Gegensätze „durchdrungen“ sind, ist zwar eine sehr abstracte, aber doch abstract räumliche Denkform. Dies zeigt auch die oben angeführte Definition Schleiermacher's, der den Gottesnamen „Geist“ als das ungetrennte Ineinandersein aller göttlichen Thätigkeiten bezeichnet; denn „Ineinandersein“ beruht auf räumlicher Anschauungsform. Ebenso vermag ein so scharfsinniger und consequenter Denker wie A. E. Biedermann der von ihm selbst aufgestellten Forderung, die Vorstellung, die ihren geistigen Inhalt nur in abstract sinnlicher Form habe, zum Begriff zu erheben, in welchem das Denken nicht mehr mit Hülfe sinnlich-geistiger Anschauung, sondern als reines Denken sich vollziehe, nicht nachzukommen. Denn wenn er Gott das reine Insichsein, der Welt transcendent und immanent, den einheitlichen Weltgrund nennt, der die Welt aus sich und ausser sich setzt, so haben alle diese Begriffsbestimmungen geistigen Inhalt in abstract räumlicher Form, und es haftet ihnen deshalb ein innerer Widerspruch an. — Ebenso ist die dem Menschengeniste eigenthümliche zeitliche Anschauungsform auf Gott nicht anwendbar. Die christliche Glaubenslehre legt daher Gott die Eigenschaften der Ewigkeit und Unveränderlichkeit bei. Hier aber entstehen sofort die grössten Schwierigkeiten. Ist alle zeitliche Entwicklung aus Gottes Wesen ausgeschlossen, so fehlt diesem Wesen das Leben; denn wo Leben ist, da ist Bewegung und Entwicklung; und diese Schwierigkeit ist nicht, wie Carl Schwarz a. a. O. angenommen zu haben scheint, gehoben dadurch, dass man sagt, die Entwicklung müsse nur als Moment im Wesen Gottes begriffen werden, nicht Gott als solcher

bestehe in der Entwicklung, sondern die Entwicklung bestehe in Gott, Gott entwickele sich nicht in der Geschichte, sondern die Geschichte entwickele sich in Gott. Denn wenn eine Entwicklung in Gott stattfindet, so muss dieselbe im Bewusstsein Gottes sich gleichsam abspiegeln, der Inhalt des göttlichen Bewusstseins muss dadurch fortwährend ein anderer werden; und das steht im Widerspruch mit Gottes zeitlosem unveränderlichem Wesen. In welcher Weise man auch diese Schwierigkeiten zu lösen sucht, man muss sich schliesslich eingestehen, was Lipsius in dem oben angeführten Buche schreibt: „Wir können uns weder von einer zeitlosen Thätigkeit Gottes eine Vorstellung machen, noch kommen wir, sobald wir mit der Zeitlichkeit als Form des göttlichen Bewusstseins Ernst machen, über Anthropomorphismen, welche den Begriff des Absoluten verendlichen, hinaus.“

Es ist ein alter, immer neu auftauchender Irrthum, dass das ungebildete Volk und die vor dem Volke redenden Religionsdiener nur die religiöse Bildersprache gebrauchen können, die Gott in menschlichen Analogieen und Gleichnissen darstellt, dagegen der kleine auserwählte Kreis der philosophisch Gebildeten die wissenschaftliche Sprache der reinen Gotteserkenntniss rede. Derselbe Irrthum begegnet uns auch auf anderem Gebiet. Denn mancher Naturforscher meint auch, wenn er durch seine Wissenschaft sich davon überzeugt hat, dass das Licht in Schwingungen des Aethers besteht, er habe jetzt das Licht, wie es an und für sich ist, richtig, völlig richtig erkannt; in Wirklichkeit aber hat er seinen Gegenstand zwar richtiger, als der Ungelehrte vermag, aufgefasst und ist der gewöhnlichen Sinnestäuschung nicht unterlegen, aber er hat doch den Gegenstand nur so geschaut, wie er seinem von der Wissenschaft bewaffneten Auge erschienen ist, und hat unwillkürlich, wovor keine Wissenschaft zu schützen vermag, aus seinem Eignen Etwas zu dem Gegenstand hinzugethan, wodurch das Bild desselben geformt und gefärbt ist. In noch viel höherem Grade gilt das von der Gotteserkenntniss des wissenschaftlich geschulten Theologen und Philosophen; wie viel klarer

und angemessener auch seine Erkenntniss sein mag als die vieler Anderer, er schaut Gott doch nur in gleichsam gefärbten und vielfach beschränkten Bildern. Wenn er aber die sinnlichen Anschauungsformen, ohne die der menschliche Verstand nun einmal nicht zu arbeiten vermag, völlig abzustreifen sucht, werden seine philosophischen Begriffe immer leerer, die Lehrsätze seiner Dogmatik immer gehaltloser, und indem er, um von dem Unendlichen, Ewigen nur ja nichts Beschränkendes auszusagen, alle Formen von Raum und Zeit, alle Gegensätze und Unterschiede von demselben ausschliesst, behält er endlich nur eine hohle Abstraction übrig, statt der „reinen“ Wahrheit das „reine“ Nichts. Es bleibt in der That nur die Wahl, entweder sich darein finden, dass wir nur annähernd wahre Vorstellungen, nur vermenschlichte Bilder von Gott uns machen können, oder gänzlich aufhören, uns irgend welche Vorstellungen von Gott zu machen.

II. Hier erhebt sich nun der erste Einwurf, gegen welchen ich den Standpunkt der analogischen Gotteserkenntniss ein wenig vertheidigen möchte, nämlich der folgende: Wenn auf diesem Standpunkt behauptet bez. zugestanden wird, dass die Gotteserkenntniss des Menschen nur beschränkte Wahrheit für sich in Anspruch nehmen kann, womit will man beweisen, dass ihr überhaupt eine Wahrheit innewohnt, dass also überhaupt ein Gott da ist oder dass, falls Gott da ist, der Mensch auch nur eine analogische Erkenntniss desselben erlangen kann? Wie? wenn auf dem Standpunkt der analogischen Gotteserkenntniss das Zugeständniss unvermeidlich erscheint, dass die religiöse Phantasie es ist, welche ein Anschauungsbild von Gott gestaltet, liegt darin nicht im Grunde schon das weitere Zugeständniss, dass die ganze Gottesanschauung auf blosser Einbildung beruht?

Um auf diese letzte Frage zuerst zu antworten, so konstatire ich vorläufig, dass es durchaus nicht zufällig ist, wenn, wie ich oben erwähnte, statt der Phantasie die Vernunft als die Erzeugerin des religiösen Anschauungsbildes genannt worden ist. Ich habe es vorgezogen, die Phan-

tasie als die hier producirende Kraft zu bezeichnen, weil, wenn man die Vernunft als solche bezeichnet, der falsche Schein entsteht, als handle es sich dabei um eine wissenschaftliche Denkhätigkeit. Aber wer Etwas von der Macht der productiven Phantasie im Reiche der schönen Künste versteht, wer namentlich Empfänglichkeit und Verständniss für dasjenige hat, was in der Dichtkunst die Phantasie unwillkürlich, von dem Verstande nur theilweise beeinflusst, nur regulirt, geschaffen hat, wer z. B. ein Gedicht wie das Schiller'sche „Das Ideal und das Leben“ ein wenig zu würdigen weiss, der wird sich sehr hüten, die Gebilde der Phantasie als leere Einbildungen zu bezeichnen. Er wird vielmehr zugeben, dass dieselbe Wahrheit, zu welcher der Verstand auf mühsamen Umwegen langsam emporklimmt, von der leichtbeschwingten Phantasie oft wie im Fluge mit Leichtigkeit erfasst wird und dass da, wo der Verstand uns nicht weiter als bis zu gewissen Grenzbegriffen unseres Erkennens führt und uns wie vor einem schwindelnden Abgrunde stehen lässt, die Phantasie kühn die Brücke schlägt, die uns in das Land der Ideale und zu einer annähernden, wenn auch nur von fern annähernden Erkenntniss der höchsten Realitäten der idealen Welt führet. Wenn die Phantasie sich von dem regulirenden Verstande völlig emancipirt, so wird sie freilich zur Phantasterei. Aber nicht mit Unrecht hat der grosse Philosoph J. G. Fichte die Phantasie als das schöpferische Grundprincip des gesammten geistigen Lebens bezeichnet. Und in neuester Zeit hat Frohschammer „Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses“ treffend bemerkt: „Trotz der unzähligen Täuschungen und Wahngelbde, welche durch die Phantasie in das Leben der Menschheit gebracht wurden und darin festgehalten sind, muss dennoch zugestanden werden, dass sie dem Wesen nach ein Organ der Wahrheit überhaupt sei, dass diese mittelst ihrer Thätigkeit allein im Geiste gebildet und nachgebildet werden könne und dass insbesondere die höhere, ideale Wahrheit durch sie ursprünglich in's Menschenbewusstsein gebracht und in ihm fortgebildet werden konnte. Die Irrthümer und Täuschungen selbst, die

von ihr ausgegangen, sind im Dienste der Realisirung der Wahrheit begangen und sind insofern von höherem Werth als die blosse platte Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit, da sie wenigstens das Gefühl und Bewusstsein von der höheren Wahrheit und das Streben danach beurkunden.“

Wenn man aber fragt, womit die analogische Gotteserkenntniss beweisen will, dass ihr überhaupt eine Wahrheit innewohnt, so ist zur Beantwortung dieser Frage zunächst die Thatsache zu konstatiren, dass es zwar einen zwingenden Beweis für das Dasein Gottes nicht giebt, dass aber die denkende Betrachtung der Welt nothwendiger Weise, wenn sie nicht auf ein Verständniss der Welt ganz verzichten will, das Dasein Gottes postuliren muss. Allerdings mit einer rein atomistischen Weltanschauung wäre ein reiner Atheismus vereinbar. Aber, wie schon erwähnt, die wissenschaftliche Forschung bestätigt immer mehr die Gesetzmässigkeit der Natur und die Richtung derselben auf Einheitlichkeit, also das Bestehen eines gesetzmässigen Zusammenhanges der Natur. Und gerade die Thatsache, dass die menschliche Forschung diesen Naturzusammenhang zu erkennen vermag, führt mit Nothwendigkeit zu der Annahme, dass die Gesetze des menschlichen Denkens und Forschens mit den Gesetzen der Natur verwandt sein müssen, dass also in der Natur eine unserm Denken verwandte intelligente Macht waltet. Derselbe Kant, welcher gesagt hat, dass der menschliche Verstand in der Zweckmässigkeit der Welt ein Wunder anstaunt, welches er selber geschaffen d. h. in die Welt hineingetragen hat, hat in seiner Kritik der Urtheilskraft auf die formale Zweckmässigkeit der Natur für unser Erkenntnissvermögen aufmerksam gemacht und erklärt, dass unser Verstand sich in die Natur nicht würde finden können, wenn die Natur nicht eine unserm Verstande irgendwie entsprechende, für unser Denken begreifliche wäre. Dass unsere Denkformen auf die Dinge überhaupt angewendet werden können, ist eine Thatsache, die Darwin wunderbar genannt hat. Dass alle organische Wesen in Ein grosses System gruppirt, alle Naturformen trotz ihrer unermesslichen Mannichfaltigkeit

und Fülle systematisirt werden können, dass es einem Darwin möglich war, die Lehre von der gemeinsamen Abstammung aller Arten in so glänzender Weise durchzuführen und die ganze Fülle der verschiedenartigsten Geschöpfe unter Einem leitenden Princip zusammenzufassen, dass schon lange vor Darwin die Astronomie die Bahnen der Sterne, den Eintritt bestimmter Constellationen im Voraus zu berechnen vermochte, das ist zwar kein stringenter Beweis für das Dasein Gottes. Wohl aber wird uns dadurch die Einsicht aufgedrängt, dass die zweckvolle Ordnung, die wir in jedem Organismus bewundern, nicht ein blosses Gebilde unserer Vernunft ist, sondern dass derselben, ganz gleichviel auf welche Weise sie entstanden ist, eine objective Realität zu Grunde liegt, welche, wie hoch auch über unsre Gedanken und Empfindungen erhaben, doch denselben irgendwie entsprechend ist und mit denselben gleichsam correspondirt.

Mit diesen Andeutungen habe ich nur daran erinnern wollen, dass es Punkte giebt, von denen aus die Annahme der objectiven Realität Gottes ein Postulat unseres Denkens werden muss. Hiermit werden allerdings diejenigen sich nicht zufrieden geben, welche die objective Wahrheit der Gotteserkenntniss erst dann für gesichert halten, wenn sie das Dasein Gottes stricte bewiesen und von dem Wesen Gottes an und für sich eine rein wissenschaftliche Erkenntniss gewonnen zu haben meinen. Aber gerade der wahrhaft religiöse Mensch wird es zwar dankbar begrüßen, wenn ihm das verstandesmässige Denken jene Punkte aufzeigt, von denen aus das objective Dasein Gottes eine nothwendige Hypothese wird; denn das ermöglicht ihm, seine denkende Weltbetrachtung und seinen Gottesglauben zu einer einheitlichen Weltanschauung zu verbinden; und dies ist für ihn ein unabweisbares Bedürfniss. Denn er kann nicht, wie Ritschl meint, sich schon damit beruhigen, dass sein Gottesglaube auf unzweifelhafte Werthurtheile sich stütze und auf alle Seinsurtheile über die Realität Gottes verzichten könne deshalb, weil zur Aufrechthaltung bez. zur Erlangung seines persönlich sittlichen Werthes

Gott und der Glaube an Gott ein unentbehrliches Mittel sei. Vielmehr der wahrhaft religiöse Mensch wird, ganz abgesehen davon, dass ihm Gott nie Mittel, auch nicht für die höchsten sittlichen Zwecke, sondern immer der allerhöchste Zweck selber und alles Andere, auch die sittlichen Zwecke, nur Mittel für diesen allerhöchsten Zweck ist, sicherlich sagen müssen: „Wenn die Wissenschaft mir beweisen könnte und bewiesen hätte, dass der Gottesglaube in jeder denkbaren Form und Fassung mit den Gesetzen des logischen Denkens und mit unzweifelhaften Thatsachen der Erfahrung in unversöhnlichem Widerspruche stehe, so würde ich als ein ehrlicher Mann, einer unabweisbaren Forderung der Wahrhaftigkeit Folge gebend, also aus sittlichen Gründen dem religiösen Glauben entsagen und auf die mir durch denselben vermittelten Tröstungen und Stärkungen verzichten.“ Allein niemals wird der religiöse Mensch seinen Gottesglauben davon abhängig machen, ob es dem wissenschaftlichen Erkennen gelingt, das Dasein Gottes als ein nothwendiges Ergebniss des menschlichen Denkens zweifellos aufzuzeigen; denn er ist seines Gottes unmittelbar gewiss in einer Zuversicht, welche der Stützen des Verstandes sowenig bedarf, wie das Himmelsgewölbe Pfeiler, die es tragen, bedarf, und die Jeden, der ihr Gottes Dasein erst mit vielen Gründen zu beweisen sucht, ebenso belächelt wie den, der ihr dafür, dass unsere irdische Welt von der Sonne Licht und Wärme empfängt, erst Beweisgründe bringen wollte.

Aber wenn dem religiösen Menschen das Dasein Gottes zweifellos ist, hat dann dieser Gott für ihn irgendwelche Erkennbarkeit? Bekannt ist die Erzählung von dem am Hofe eines orientalischen Königs lebenden Weisen, der auf die Frage des Königs, was Gott sei, lange Zeit geschwiegen und dann den König aufgefordert habe, in die Sonne zu sehen; als nun durch das Licht der Sonne geblendet das Auge des Königs von derselben sich abwenden musste, habe der Weise zu demselben gesagt: „Du kannst nicht einmal das geschaffene Licht anschauen; wie viel weniger vermögen wir das ungeschaffene Licht, Gott selber, zu erkennen!“

Doch wie viel Wahres hierin liegt, wir dürfen nicht vergessen, dass, wie der Mensch durch geschliffene und gefärbte Gläser die Sonne genau zu beobachten im Stande ist, so unser Geist, zwar nicht eine unmittelbare, wohl aber eine mittelbare, durch äussere, an Raum und Zeit und menschliche Denkkategorien gebundene Vorstellungen gleichsam gefärbte und beschränkte Gotteserkenntniss haben kann und hat. Zwar „wär' nicht das Auge sonnenhaft, so könnt' es nicht das Licht erblicken“; und wessen religiöse Anlage vernachlässigt oder verkümmert ist, der würde, selbst wenn er unermessliche Weiten ermessen und unergründliche Tiefen ergründen könnte, Gott doch nirgends finden und erkennen. Ein religiöser Mensch aber ist nicht nur dessen sich bewusst, dass seine Anschauungen und Vorstellungen von Gott keineswegs aller Wahrheit entbehren, sondern dass ihnen etwas Wirkliches in Gott entspricht; vielmehr kann er sich auch dessen bewusst werden, dass die verschiedenartigen Gemüthsempfindungen und Herzenserfahrungen, in welchen er Gottes inne wird, in verschiedenartigen Erweisungen und Kundgebungen Gottes, in Selbstbezeugungen desselben ihren zwar nicht alleinigen, aber doch ursprünglichen Grund haben. Er legt deshalb mit Recht Gott verschiedenartige Eigenschaften bei, nicht als ob Gott ein zusammengesetztes Wesen wäre, sondern um die Thätigkeit der allgegenwärtigen Kraft Gottes, die immer eine und dieselbe ist, nach den verschiedenartigen Lebensgebieten, auf welche sie sich richtet, genauer zu bestimmen. In diesem Sinne redet er z. B. von Gottes unwiderstehlicher Macht und Gewalt, wenn es sich um die im Gebiete der Natur sich erweisende göttliche Thätigkeit handelt, von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit, wo die das sittliche Lebensgebiet beherrschende und regelnde Wirksamkeit Gottes bezeichnet werden soll. In der That, jeder religiös gebildete Mensch ist sich darüber klar, dass nicht nur sein Gemüth es ist, welches theils aus sich selber, theils aus den durch Erziehung und Gewöhnung angeeigneten religiösen Bildern und Formeln die frommen Empfindungen, Stimmungen und Gottesanschauungen in sich

zeugt, sondern dass Gott selbst dieselben hervorzurufen wesentlich mitwirkt. Wiewohl das Auge sonnenhaft ist, würde es doch nicht sehen, wenn nicht die Lichtstrahlen sich in demselben brächen. Und auch in einem religiös noch so reich veranlagten und gebildeten Gemüthe würde doch keine lebendige religiöse Empfindung und Erhebung entstehen, wenn nicht die Strahlen des unendlichen Lichtes gleichsam in dasselbe hineinleuchteten, sich darin abspiegelten und Wärme darin ausstrahlten, kurz, wenn Gott sich nicht dem Menschen offenbarte.

Dass, um bei jenem Vergleich stehen zu bleiben, diese Abspiegelungen Gottes im menschlichen Gemüthe sinnlich ausgemalt und einseitig beschränkt werden, so dass in ihnen Gott in vermenschlichter Gestalt erscheint, ist dem, der das Wesen der Religion richtig zu würdigen weiss, so wenig anstössig, dass es ihm vielmehr als völlig dem Sachverhalt entsprechend, durchaus nothwendig erscheint. Unser religiöses Bewusstsein kann und darf doch wahrlich nicht einen Gott haben wollen, dessen Wesen und Wirken sich ganz in menschliche Gedanken fassen, mit menschlichen Begriffen ganz bezeichnen und darstellen liesse, einen Gott, den unser menschlicher Geist ganz zu erforschen und zu begreifen vermöchte, dem wir alle seine Gedanken und Wege nachrechnen könnten, in welchem nichts Verborgenes, nichts Geheimnissvolles mehr wäre. Ein solcher Gott wäre ja nicht mehr der unendlich Erhabene, vor welchem wir in unbedingter Ergebung uns demüthig beugen; der wäre nicht mehr Gott, sondern ein Götze, den wir uns aus unseren menschlichen Begriffen zurechtgezimmert hätten und den wir mit unseren irdischen Gedanken beherrschen könnten, schliesslich wohl auch nach unseres Herzens Gelüste leiten möchten. Mit Recht heisst es in Goethe's Faust: „Du gleichst dem Geist, den du begreift.“ Dagegen der Eine, vor dessen erhabener Majestät auch die hochfliegendste menschliche Weisheit ihrer irdischen Beschränktheit und Gebundenheit sich bewusst werden muss und von dessen unermesslicher Fülle und Herrlichkeit auch die reichste und kühnste Sprache nur zu stammeln vermag, dessen ewige

Gesetze uns aus den Sternen des Himmels entgegenleuchten und den Erdboden mit zahllosen Denkmalen der göttlichen Güte und Weisheit bedecken, dessen Stimme wir in der Geschichte der Völker wie in der eignen Brust vernehmen und der auf die mannichfaltigste Weise zu den Menschen geredet, allermeist durch das Evangelium von Christo sich uns geoffenbaret hat, dessen Ehre und Ruhm der ganze grosse Chor seiner Werke tausendstimmig verkündet und der dennoch ein verborgener Gott bleibet, unfassbar, unerforschlich, den kein Name ganz zu benennen, kein Preisgesang der Schöpfung würdig zu loben und zu erheben vermag, der Ewige und Allgegenwärtige, ebenso unendlich fern von uns, als er uns unmittelbar nahe kommt, er ist es, vor dem wir demuthsvoll die Kniee beugen und zu dem wir uns mit kühnem Glaubensdrang himmelan erheben, den wir mit Schauern der Ehrfurcht anbeten und zugleich mit liebendem Vertrauen kindlich umfassen.

Wie Grosses und Herrliches also wir uns auch von Gott vorstellen, wir bleiben hinter der Wirklichkeit stets weit zurück. Zwar hat die religiöse Begeisterung oftmals äussere Ereignisse der Geschichte, grosse Thaten und Persönlichkeiten derselben mit den Blütenkränzen wundervoller Sagen und Dichtungen so glänzend ausgeschmückt, dass die geschichtliche Wirklichkeit, wie sie dem prüfenden Auge des Forschers erscheint, im Vergleich zu ihrer religiösen Darstellung manchmal recht kahl und nüchtern sich ausnimmt. Aber ganz anders verhält es sich mit den mannichfaltig ausgeschmückten Gedankenbildern, in welchen die religiöse Phantasie das ewige Wesen Gottes, sein Himmelreich auf Erden, seine Offenbarungen im Menschenherzen anschaulich darzustellen sucht. So gewiss diese Bilder nicht die reinen Spiegelbilder der inneren Thaten sind, welche das Menschenherz im verborgenen Verkehr mit Gott erlebt hat, sondern Etwas zu denselben hinzugethan ist, ebenso gewiss dient das, was zu ihnen hinzugethan ist, nicht zu wahrer Ausschmückung und Verherrlichung, sondern zur Verdunkelung und Einschränkung des Göttlichen. Darum hat das fromme Gemüth auch bei den kühnsten,

phantasiereichsten religiösen Vorstellungen niemals zu fürchten, dass dieselben in dichterischer Uebertreibung über die Wirklichkeit hinausgehen, sondern muss und kann stets das Bewusstsein haben, dass es um das Wesen Gottes etwas viel Herrlicheres, Erhabeneres und Schöneres ist, als die höchsten Menschengedanken zu fassen und die überschwänglichsten Worte zu sagen vermögen.

III. Doch nun wird den Vertretern der analogischen Gotteserkenntniss ein anderer Einwurf gemacht, gegen welchen dieselbe noch mit einigen Worten zu vertheidigen mir gestattet sei.

Wenn wir auf die reine, adäquate Erkenntniss Gottes verzichten zu müssen erklären, dann sollen wir dadurch, so wendet man uns ein, eines genügenden Schutzes dagegen uns beraubt haben, dass dem massivsten Orthodoxismus, ja selbst dem tollsten Aber- und Gespensterglauben Thür und Thor geöffnet sei; ja wir seien, so sagt man uns, dadurch, dass wir bescheiden ein jenseits der Grenze unseres Erkennens liegendes Gebiet anerkannt haben, genöthigt, dieses Gebiet allen möglichen Gebilden der religiösen Phantasie als freien Tummelplatz zu überlassen, auf welchem die rohe Vorstellung des Fetischdieners ebenso viele Berechtigung habe und der crasseste Supernaturalismus mit seinem ganzen magischen Wunderapparat und seinem religiösen Materialismus ebenso fest sich einbürgere, wie die vergeistigte und geläuterte Gottesanschauung eines wissenschaftlich gebildeten Christen.

Diesem Einwand gegenüber zunächst auf das zurückweisend, was ich oben bemerkt habe, dass nämlich die religiöse Phantasie, wenn sie von aller Regulirung durch das verständige Nachdenken sich emancipirt, zur Phantasterei wird, frage ich: sagt sich nicht jeder Mensch von gesundem Wahrheitssinn selber, dass er von Phantastereien sich nicht leiten lassen darf, dass es vielmehr unzweifelhaft seine Pflicht ist, eine verständige Regulirung seiner Glaubensvorstellungen vorzunehmen?! Auch wer mit uns überzeugt ist, dass er eine „reine“ Gotteserkenntniss nie zu erlangen vermag, wird sich doch nicht verhehlen dürfen,

dass er gegen die Sittlichkeit des Denkens sündigen würde, wenn er die ihm zugängliche Erkenntniss und Geistesbildung seiner Zeit nicht dazu benutzen wollte, um seine religiösen Vorstellungen so weit als möglich der Wahrheit anzunähern und zu immer angemesseneren und würdigeren Analogieen und Abbildern des göttlichen Wesens und Wollens zu machen. Völlig verkehrt und zugleich leichtfertig geurtheilt wäre es, zu sagen: weil doch alle Aussagen des Menschen über Gott nur analogische, bildliche, also nie ganz angemessene seien, so sei es gleichgültig, ob ein Mensch diese oder jene Glaubensvorstellungen habe, dies oder jenes von Gott aussage; und grundschief ist es ausgedrückt, wenn es in Lessing's Nathan heisst, dass unsere Ergebenheit in Gott von unserem Wännen über Gott so ganz und gar nicht abhängt. Ausnahmsweise, unter besonders günstigen anderweiten Bedingungen kann es geschehen, dass ein Mensch mit den allerrohesten Vorstellungen von Gott eine Frömmigkeit verbindet, die den Namen Gottergebenheit verdient. Aber Menschen, die ihren Gott für einen erbarmungslosen, grausamen Tyrannen halten, werden ihre Gebete und Opfer nicht dazu darbringen, um an diesen Gott sich hinzugeben und in seinen Willen sich zu ergeben, sondern vielmehr dazu, diesen Gott möglichst fern von sich zu halten und vor seiner verderblichen Nähe sich zu schützen. Wenn Gottergebenheit mehr sein soll, als die erzwungene, theils auf fühlloser Stumpfheit, theils auf verbissener, ingrimmiger Verzweiflung beruhende Unterwürfigkeit unter die gewaltthätige Uebermacht der Gottheit, so setzt sie allemal Vertrauen der Menschen zu Gott voraus und kann also bei solchen Vorstellungen von Gott, welche das Vertrauen zu ihm im Menschenherzen nicht aufkommen lassen, keinen Bestand haben.

Das religiöse Leben des Menschen leidet allemal Schaden, wenn die Gottesvorstellungen des Menschen mit seiner übrigen Erkenntniss und Geistesbildung nicht in Einklang gebracht werden. Es wird dann nur zu leicht eine Kluft sich aufthun zwischen dem religiösen Glauben und dem praktischen Leben des Menschen. Sein Glaube lebt

gleichsam in klösterlicher Abgeschiedenheit von der Welt, nicht nur von der intellectuellen, sondern auch von der moralischen Bildung der Welt, kommt daher nicht genügend dazu, sich in der sittlichen Arbeit des Weltlebens zu bethätigen, und kann deshalb nicht zu gesunder Entwicklung gelangen, sondern fällt allen möglichen krankhaften Entartungen anheim. Wie oft begegnen uns, namentlich auch in der katholischen Kirche, solche Menschen, welche nie versucht haben, ihre Gottesanschauung mit ihrer Weltanschauung in einheitlichen Zusammenhang zu bringen, die den crassesten Widerspruch zwischen ihren Glaubensvorstellungen und ihren weltlichen Erkenntnissen ruhig ertragen und die deshalb um so leichter sich daran gewöhnen, dass zwischen ihrem religiösen Glauben und ihrem sittlichen Verhalten bald hier bald dort ein crasser Widerspruch zu Tage tritt. Bei solchen Menschen aber hat das religiöse Leben, um einen Ausdruck von R. Rothe zu gebrauchen, etwas Gespensterhaftes.

Andererseits hat das religiöse Leben nicht immer einen Gewinn davon, wenn durch das verständige Denken die Gottesanschauung eines Menschen gereinigt und aufgeklärt wird. Nur zu oft wird das Schiller'sche Wort bestätigt: „sie geben, ach! nicht immer Gluth, der Wahrheit helle Strahlen; wohl denen, die des Wissens Gut nicht mit dem Herzen zahlen!“ Schon Mancher, der die religiösen Vorstellungen seiner Kindheit mit nüchternem, grübelndem Verstande prüfte, hat dadurch das, was sein Herz noch an frommen Gefühlen und Stimmungen besass, allmählich eingebüsst. Deshalb ist mit aller Entschiedenheit zu fordern, dass nicht ausschliesslich der Verstand die Prüfung und Läuterung unserer Gottesvorstellungen vollziehe. Wie schon erwähnt, hat ja der Verstand für unsere religiösen Anschauungsbilder und Vorstellungen keine schöpferische, sondern nur eine regulative Bedeutung, und wo derselbe sich anmassen wollte, nur dasjenige Gottesbild, welches er selber und er allein gestaltet habe, anzuerkennen, da käme er über die plattesten Trivialitäten nicht viel hinaus. Aber der Verstand darf auch die regulirende Arbeit an der von

der religiösen Phantasie gestalteten Gottesanschauung nicht ausschliesslich für sich allein in Anspruch nehmen. Mit der Verstandesbildung hat vielmehr die sittliche Bildung und das sittliche Urtheil bei der Regulirung der religiösen Vorstellungen Hand in*Hand zu gehen. Und weil die gestaltende Kraft dieser Vorstellungen die religiöse Phantasie ist, deren Thätigkeit mehr der künstlerischen Bauthätigkeit als der wissenschaftlichen Denkhätigkeit verwandt und ähnlich ist, muss auch das ästhetische Gefühl, der Schönheitssinn des Menschen ausgebildet und zu harmonischer Ausgestaltung der Gottesanschauung verwendet werden. Vor Allem aber ist zu betonen, dass der Mensch bei dieser intellectuellen, moralischen und ästhetischen Bearbeitung seiner religiösen Anschauungen die Religion niemals zu einem blossen Mittel für wissenschaftliche oder sittliche oder künstlerische Zwecke machen darf, sondern dass er vielmehr alle diese Zwecke in den Dienst des Einen höchsten Zweckes stellen muss, seiner nach Gott dürstenden Seele einen immer lichterem und freieren Weg zu voller Hingebung an den Allerhöchsten zu bahnen und eine lichtere Gotteserkenntniss, eine würdigere Gottesanbetung, eine reinere Erfüllung des göttlichen Willens auf Erden zu verbreiten. Ebenso darf ein Mensch, der durch jene Bearbeitung seiner Glaubensanschauungen zu reineren und reiferen Gedanken von Gott sich erhoben hat, sich nichts damit wissen, sich deshalb nicht für besser oder frommer halten, als die, welche auf einer niederen Stufe der Gottesvorstellungen stehen geblieben sind; vielmehr hier gilt das schöne Wort des vor einiger Zeit erschienenen Büchleins „Im Kampfe um die Weltanschauung“: „Ich will neben dem geringsten meiner Brüder vor dem Vater knien und den Saum Seines Gewandes küssen, mir wohl bewusst, dass ich mit all meinem reiferen Denken Ihm nicht näher stehe, als das Kind, das mit liebendem Herzen Seinen Namen lallt.“ Wer in diesem Sinne und zu jenem höchsten und letzten Zwecke seine Gottesanschauung mit seiner Erkenntniss des Wahren, Guten und Schönen in immer vollere Uebereinstimmung zu bringen ernstlich bestrebt ist, der wird da-

durch, dass bei diesem Streben manche seiner religiösen Vorstellungen hinfällig wird, an seinem religiösen Leben keinen Schaden leiden, sondern er wird es erfahren, dass, wie im Reiche der Natur die Sonne, je höher sie steigt und je helleres Licht sie verbreitet, desto wärmere Strahlen herniedersendet, so im Reiche des Geistes das Licht des Ewigen; dem, der aufrichtig und demüthig danach sucht und forschet und mit ganzer Seele sich daran hingiebt, offenbart es sich nicht nur als das Licht der ewigen Wahrheit, Gerechtigkeit und Schönheit, sondern zugleich als die Sonne der ewigen Liebe und erwärmet, entzündet ebensowohl sein Herz zu innigem Vertrauen auf Gott und nie verglühender Liebe zu Gott, als es seinen Geist immer heller erleuchtet und seine Gottesanschauung gegen alle finsternen Auswüchse eines religiösen Materialismus wie eines abergläubischen Mysticismus schirmt und schützt.

Hierbei muss aber dasjenige Gebiet des menschlichen Geisteslebens, in welchem Gott, zwar nicht unvermittelt, aber doch unmittelbar sich offenbart, das menschliche Gemüth, streng unterschieden werden von dem intellectuellen Geistesleben des Menschen, in welchem Gott nur mittelbar sich kund giebt, indem er den Erkenntnisstrieb des Menschen weckt und anregt und die Thätigkeit desselben fördert und unterstützt. Wo dies nicht unterschieden wird, da tritt nur zu leicht jene Selbsttäuschung ein, in welcher der Mensch den Gott, den er nur durch die Empfindungen des Gemüths unmittelbar erfasst hat, durch seinen Intellect unmittelbar und rein erkannt zu haben wähnt. Wo dagegen jener Unterschied klar und bestimmt festgehalten wird, da sind einerseits diejenigen, welche, nicht zufrieden damit, in der beschränkten Wahrheit menschlicher Analogieen Gott zu erkennen, einen durchaus entsprechenden Ausdruck für das Wesen Gottes suchen oder schon gefunden zu haben meinen, mit dem Goethe'schen Worte zu fragen und zu erinnern: „Wer darf ihn nennen und bekennen? Erfüll' davon dein Herz, so gross es ist, und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist, nenn' es dann, wie du willst. . . Ich habe keinen Namen dafür.“ Andererseits aber sind die, welche be-

scheiden diesem Worte unsers grossen Dichters zustimmen, immer auf's Neue zu verpflichten, für die möglichst reine und würdige Gestaltung ihrer religiösen Gedankenbilder alle Errungenschaften der menschlichen Bildung zu verwerthen.

Wohl werden wir hierbei über die herrlichen Bilder und Gleichnisse, in welchen die Bibel, namentlich das N. T., von Gott redet, niemals so hinauskommen, dass wir derselben entbehren könnten. Ich wenigstens bekenne offen, mir nicht denken zu können, dass die Menschen jemals höhere, reinere, würdigere Vorstellungen von Gott gewinnen als die, welche die Gottesnamen des Evangeliums zum Ausdruck bringen. Aber weil doch auch das Evangelium nur in Gleichnissen, also nie in völlig entsprechenden Bildern von Gott redet, wird der menschliche Geist sich nicht ausschliesslich an diese biblischen Analogieen gebunden fühlen, sondern durch eine möglichst grosse Mannichfaltigkeit der religiösen Bildersprache das Ungenügende jedes einzelnen Gleichnisses einigermassen zu ersetzen suchen. „Bete sie nicht an und diene ihnen nicht!“ So gebot das israelitische Gesetz von den Gottesbildern aus Holz oder Stein oder Metall. „Bete sie nicht an und diene ihnen nicht!“ So gebietet das Gesetz Gottes von allen, auch von den aus menschlichen Gedanken und Vorstellungen geformten Gottesbildern, also auch von den biblischen. Wenn wir diesem Gebote gehorchen, so erlangen wir einerseits jene schöne Duldsamkeit, die auch in fremdartigen Gottesvorstellungen noch eine Wahrheit, auch in den niederen und rohen oder entarteten Religionen noch die Spuren bez. die Reste einer Gottesoffenbarung anerkennt; andererseits streben wir dann um so ernster danach, den Gott, dessen Erhabenheit auch der kühnste Flug menschlicher Gedanken nicht zu erreichen, dessen majestätische Herrlichkeit auch die geistvollste Beredtsamkeit und Schönheit menschlicher Worte nicht zu beschreiben vermag, in unserem Gemüthe zu erfahren und durch unsere Thaten zu ehren und zu preisen.

Zur synoptischen Frage.

III. Schluss.

Von

Paul Feine

in Neuwied.

Wir kommen nun zu der Deutung des Gleichnisses. Hier unterscheiden sich Matthäus und Marcus in bemerkenswerther Weise hinsichtlich der Art, wie sie die einzelnen vier Fälle des Gleichnisses einführen. Eine Gleichförmigkeit des Schemas finden wir bei keinem von Beiden. Die Deutung des ersten Falles bringt Matthäus in folgender Form: „Bei Jedem, welcher das Wort vom Reiche hört und nicht versteht, kommt der Böse und raubt das in sein Herz Gesäte. Dieser, nämlich dieser Same, ist der längs dem Wege gesäte.“ *σπαρείς* wird von vielen Gelehrten anders bezogen, aber die einzig mögliche Beziehung ist doch die auf den Samen. Es hat zwar etwas Auffälliges, dass *ὁ σπόρος* fehlt; aber wenn wir übersetzen: „Dieser ist der am Weg besäte Acker“, so würde das dem Gleichniss nicht entsprechen, und V. 20 verräth auch sofort, dass diese Auslegung nicht passt. Denn das nach *οὗτός ἐστιν ὁ . . . σπαρείς* unmittelbar folgende *ὁ δὲ ἐπὶ τὰ πετρώδη σπαρείς* kann nicht auf etwas in einer verschiedenen Begriffssphäre Liegendes gehen, und doch kann das *ὁ δὲ* V. 20 ebenso wie V. 22. 23 nur auf den Samen bezogen werden, oder allenfalls liesse sich nach Marcus noch an die Menschen denken, die gesät wären. Aber auch die von Meyer, De Wette, Bleek vertretene An-

sicht, die Worte bedeuteten: „Dieser, ein solcher Mensch ist es, der an den Weg gesät ist“, kann nicht gebilligt werden, denn eben war ja gesagt worden, dass das in das Herz Gesäte vom Teufel geraubt werde, also kann nicht unmittelbar darauf der ganze Mensch als gesät bezeichnet werden. Dann hat auch Weiss recht, wenn er geltend macht (Matth. S. 343 f.), dass die Worte *οὗτός ἐστιν ὁ..σπαρεῖς* auf einen zu deutenden Zug hinweisen. So bleibt also nur die Erklärung übrig, die wir schon gegeben haben und die auch Weiss die richtige erscheint. Die Härte aber, dass *ὁ σπόρος* fehlt, wird dadurch gemildert, dass *τὸ ἐσπαρμένον* vorausgeht. Es lässt sich auch begreifen, wie der Verfasser in das Masc. überspringt, trotzdem auch im Gleichniss der Same nirgends erwähnt ist, denn der *τὸ ἐσπαρμένον* zu Grunde liegende Begriff ist eben *ὁ σπόρος*, der Jedem vorschwebt, welcher Gleichniss und Deutung liest. Jedenfalls aber wird zugegeben werden müssen, dass in der Vorlage, die Matthäus hatte, *ὁ σπόρος* nicht stand, da seine Fassung durch Hinzufügung dieses Wortes deutlicher geworden wäre, und kein Grund ersichtlich ist, weshalb er es ausgelassen haben sollte.

Die drei folgenden Fälle sind bei Matthäus nach einem übereinstimmenden Schema gebaut; wir haben in allen drei Versen die gleiche Form *ὁ δὲ...σπαρεῖς οὗτός ἐστιν ὁ τὸν λόγον ἀκούων*. Die in jedem Falle wiederkehrende Gegenüberstellung durch *δέ* knüpft an V. 19 *οὗτός ἐστιν ὁ..σπαρεῖς* an, d. h. dasselbe Subject, was zu *οὗτός ἐστιν ὁ..σπαρεῖς* V. 19 ergänzt werden muss, muss auch zu V. 20. 22. 23 hinzugedacht werden, und das kann dann nur *ὁ σπόρος* sein. Durch *οὗτός ἐστιν* — wobei *οὗτος* V. 20. 22. 23 eine andere Beziehung bekommt, nämlich auf die Menschen statt auf den Samen — wird in allen drei Fällen offen angezeigt, dass von diesem Ausdruck die Deutung angeht. V. 20. 22. 23 sind aber insofern anders gebaut als V. 19, als in diesem das zu Deutende am Schluss des Verses steht, in den andern Fällen am Anfang.

Sehen wir nun zu Marcus hinüber, so ist schon der erste Fall anders behandelt. Der Deutung der einzelnen

Fälle geht der allgemeine Hinweis voraus, den Matthäus nicht kennt, dass der Säemann das Wort sät. Dann schreibt der Evangelist: „Diese sind die längs dem Wege Befindlichen¹⁾, wo das Wort gesät wird; und wenn sie es gehört haben, kommt sogleich der Satan und nimmt das in sie gesäte Wort weg.“ Also der Begriff, der gedeutet werden soll, steht an der Spitze; er ist aber auch ein anderer als bei Matthäus, da nicht vom Samen gehandelt wird, welcher längs dem Wege gesät ist, sondern von Menschen, welche am Wege befindlich sind. Die Fassung des ersten Falles hat nun wieder auf die Schilderung der folgenden drei Fälle, wie wir sie bei Marcus lesen, bestimmenden Einfluss gehabt. Matthäus fährt auch in den drei letzten Fällen mit dem collectivem *οὗτός ἐστιν ὁ . . . ἀκούων* fort, weil immer der Singular *ὁ . . . παρεῖς* unmittelbar bei ihm vorausging. Marcus aber wendet analog seinem V. 15 auch weiterhin den Plural an. V. 16 und 20 beginnt er mit ähnlicher Construction wie V. 15. Dabei steht V. 16 das *οὗτοι*, während das parallele *οὗτος* bei Matthäus in den drei letzten Fällen das Gedeutete einleitete, auch an der Spitze des zu deutenden Begriffs, und V. 20 vertritt *ἐκεῖνοι* die Stelle des *οὗτοι*. V. 18 ist bei Marcus etwas anders aufgebaut. In *ἄλλοι* klingt noch das an den andern Stellen stehende *οὗτοι* (*ἐκεῖνοι*) nach; indem aber Marcus V. 18 die Deutung des vorausgeschickten Begriffs mit *οὗτοι εἰσιν οἱ . . . ἀκούσαντες* einführt, nähert er sich der Construction der drei letzten Fälle bei Matthäus.

Das sind die Verschiedenheiten, die in dem Aufbau der vier Fälle zwischen Matthäus und Marcus bestehen²⁾.

1) Ich kann es nicht für richtig finden, *σπειρόμενοι* zu ergänzen (Meyer), ich kann auch mit Weiss nicht den elliptischen Ausdruck deuten „folgende sind die, bei denen der Same längs dem Wege hinfällt“. Wenn zu *οἱ παρὰ τὴν ὁδὸν* etwas ergänzt werden soll, so kann es nur *ὄντες* sein.

2) Die Differenz zwischen dem von Matthäus durchgängig verwendeten Part. Praes. *ἀκούων* und den abweichenden Constructionen des Marcus und Lucas habe ich jetzt nicht berührt, weil sie nur formelles Interesse bietet.

Auch an diesem Abschnitt kann es nach meiner Uebersetzung zur Wahrscheinlichkeit gebracht werden, dass die Darstellung des Marcus hinter der des Matthäus zurückstehen muss. Wir haben uns in erster Linie darüber schlüssig zu machen, ob es das Richtigere ist, wenn die Menschen, denen das Evangelium verkündet wird, dadurch mit verschiedenem Ackerland in Parallele gesetzt erscheinen, dass sie als die auf verschiedenen Ackerboden Gesäten bezeichnet werden, bei denen dann, ähnlich wie beim Acker der Same, in Folge ihrer verschiedenen Beschaffenheit das Wort verschiedenes Schicksal hat, oder wenn eine Parallele gezogen wird zwischen dem Schicksal, das der auf verschiedenes Ackerland gesäte Same hat, und den Menschen verschiedener Art, bei welchen das Wort vom Reiche Gottes verschiedenes Schicksal erfährt. Ich glaube mich berechtigt, bei der Entscheidung hierüber den Gesichtspunkt geltend zu machen, der mich bei ähnlichen Untersuchungen leitet, nämlich den, als das Aechtere dasjenige zu betrachten, was das Correctere ist. Dass wir aber dann hier dem Matthäus den Vorzug zu geben haben, kann keinen Augenblick bezweifelt werden. Wir werden später sehen, dass die Form der Deutung auch bei Matthäus nicht so durchgeführt ist, wie es das Gleichniss verlangt. Aber einen grossen Vorzug hat Matthäus vor Marcus, er hält das zu Deutende und das Gedeutete auseinander, Marcus jedoch vermischt Beides, indem er von einem Gesätwerden der Menschen auf verschiedenes Ackerland redet.

Lucas bestätigt nun auch unsere Entscheidung gegen Marcus. Ihm ist es offenbar anstössig gewesen, die Menschen als die auf das Ackerland Gesäten zu bezeichnen. V. 13 vermeidet er die Wendung des Marcus, indem er den Gedanken in ähnlicher Weise wie V. 12 = Marc. V. 15 ausdrückt; V. 14 und 15 aber berührt sich seine Darstellungsweise mit der des Matthäus. Wenn er auch V. 14 *πρὸς* schreibt, was zu *τὸ ἐν τῇ καλῇ γῇ* V. 15 wieder ergänzt werden muss, so hat er doch auch in beiden Versen den zu deutenden Begriff wie Matthäus scharf von der Deutung abgehoben. Das in die Dornen und das auf das gute Land

Gefallene ist nichts Anderes als der Same, der auf diese Arten von Acker fällt. Demnach ist auch von dieser Seite her zu entscheiden, dass Matthäus, wenn er V. 22 und 23 mit dem dritten Evangelisten das Aechtere erhalten hat, dies auch V. 20 gegen denselben und gegen Marcus haben wird.

Nun aber die Form der Darstellung ist bei Matthäus und Lucas eine verschiedene. Matthäus schreibt V. 22 und 23 wie auch V. 19 und 20 ὁ σπαρεῖς, scil. σπόρος, Lucas V. 14 τὸ πείσόν. Da Marcus V. 20 οἱ σπαρέντες hat, halte ich es für wahrscheinlich, dass in diesem Vers die Quelle schon das Part. Aor. bot. πείσόν Luc. V. 14 weist auch nicht auf das Praes. σπειρόμενοι des Marcus, sondern auf das Part. Aor. des Matthäus V. 22 hin. Hat aber Marcus V. 18 das Praesens eingesetzt, so kann er dasselbe auch V. 16 gethan haben. Und so möchte ich mich auch dafür entscheiden, dass auch V. 20 des Matthäus ursprünglich das Part. Aor. gestanden hat. Die weitere Frage, ob auch der Singular, in dem das Part. Aor. bei Matthäus V. 20. 22. 23 auftritt, dem Pluralis des Participiums bei Marcus vorzuziehen sei, muss ich gleichfalls bejahen. Denn Matthäus redet ja ursprünglicher als Marcus in den drei Participialconstructionen von dem Samen, Marcus unrichtiger von den gesäten Menschen. Ebenso halte ich es noch für erweislich, dass mit Matthäus richtiger durch das Demonstrativpronomen der Uebergang zu der Deutung der einzelnen Begriffe gemacht wird. Denn Lucas giebt in seiner Construction von V. 14. 15 dem Matthäus gegen Marcus recht; auch V. 18 des Marcus deutet noch an, dass ihm diese Fassung gleichfalls vorgelegen hat, und so suche ich auch V. 20 das Aeltere bei Matthäus. In einer anderen Beziehung steht in diesem Punkte Lucas auf der Seite des Marcus, da er nicht, wie Matthäus οὗτός ἐστιν, also den Singular schreibt, sondern mit Marcus den Plural οὗτοι. Ein sicheres Urtheil lässt sich hier zwar nicht abgeben, der Plural hat gewiss viel Berechtigung, aber ich neige doch auch in diesem Punkte zu Matthäus hinüber, da der Plural des Marcus, den Lucas gelesen hat, darin seinen Grund findet, dass der zweite Evangelist das Pronomen auf die

Menschen bezog, statt auf den Samen, und wohl dabei auf den Plural gekommen war. Um das eben Gesagte zusammenzufassen, bin ich der Ansicht, dass die Construction Matth. V. 20. 22. 23 *ὁ δὲ . . . σπαρεῖς οὗτός ἐστιν* noch die der Quelle ist.

Mit diesem Ergebniss müssen wir jetzt an V. 19 par. herantreten. Wir haben angegeben, in wiefern V. 19 anders aufgebaut ist, als die folgenden Verse. Da nun die drei andern Fälle in der Quelle in übereinstimmender Weise eingeleitet worden waren, könnte man auf den Gedanken kommen, in der Quelle sei auch der erste Fall ebenso behandelt gewesen, wie die folgenden, und erst Matthäus habe ihn anders gestaltet. Wollten wir die Analogie durchführen, so würde V. 19 etwa gelautet haben — den Ausdruck *ὁ σπόρος* kannte die Quelle nicht, wie wir sahen, und *ἐσπαρμένον* ist durch Marcus gesichert —: *ὁ παρὰ τὴν ὁδὸν σπαρεῖς οὗτός ἐστιν ὁ τὸν λόγον τῆς βασιλείας ἀκούων καὶ μὴ συνιῶν, καὶ ἔρχεται ὁ πονηρὸς καὶ ἀρπάζει τὸ ἐσπαρμένον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ*. Dann könnten wir nur übersetzen: „Der an den Weg gesäte Mensch ist dieser, welcher das Wort vom Reiche hört und nicht versteht, und es kommt der Böse und raubt das in sein Herz Gesäte.“ So kann es aber nicht gelautet haben, denn dann würde jede Berechtigung hinfallen, V. 20. 22. 23 *ὁ σπαρεῖς* auf den Samen zu beziehen, wie es doch bei Matthäus verstanden werden muss. Und auch in unserm Vers kann das Gesäte nicht erst der Mensch und kurz darauf das in das Herz des Menschen Gesäte sein. Vielleicht giebt uns da der Text des Marcus einen andern Weg an, den wir verfolgen können. Dort sehen wir dem ersten Falle in V. 14 schon einen Fingerzeig für die Deutung vorausgeschickt, welcher möglicherweise aus der Quelle stammen könnte. Wollten wir Mrc. V. 14 vor den unveränderten V. 19 des Matthäus setzen, so wären wir um nichts gebessert. Geben wir V. 19 denselben Bau wie den folgenden Versen, so würde die Construction lauten: *ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει· ὁ μὲν παρὰ τὴν ὁδὸν σπαρεῖς οὗτός ἐστιν ὁ τὸν λόγον τῆς βασιλείας ἀκούων καὶ μὴ συνιῶν, καὶ ἔρχεται κτλ.* Diese Fas-

sung ist aber mit noch viel grösserer Sicherheit als unannehmbar und nicht ursprünglich zu verwerfen. Die Quelle kann nicht gesagt haben: „Das an den Weg gesäte Wort ist derjenige Mensch, welcher das Wort vom Reiche hört.“

Also mit einer Construction nach Analogie der andern Fälle kommen wir nicht aus. Dann bleibt uns wohl nichts Anderes übrig als anzunehmen, dass der erste Fall schon in der Quelle anders gelauteet haben wird. Durch diese Annahme wird aber dann schon ein Misstrauen gegen Marcus geweckt, der den ersten Fall in einem den folgenden Fällen parallelen Aufbau bietet. Und in der That hat auch sein Text, von welchem wieder Lucas abhängig ist, nicht den Schein der Ursprünglichkeit. Schon die Worte *ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει* sind ein Zusatz des zweiten Evangelisten. Ich kann mir nicht denken, dass es ursprünglich sein sollte, wenn von drei Begriffen, die zu deuten waren, zwei wieder in der zu deutenden Form auftreten, *ὁ σπείρων* und *σπείρει*. Wir erfahren nicht, wer der Säemann ist, und auch nicht, was mit dem Säen gemeint ist. War aber nur die Deutung des Samens als des Wortes beabsichtigt, so muss die Verwendung der Ausdrücke *ὁ σπείρων* und *σπείρει* als unpassend betrachtet werden. Aber auch der Ausdruck *ὁ λόγος* giebt zu Bedenken Anlass. *ὁ λόγος* ist in prägnanter Bedeutung angewendet, es heisst „das Wort vom Reiche Gottes“. Zwar steht auch bei Matthäus V. 20. 21. 22. 23 *λόγος* absolut in derselben Bedeutung, wie auch in den parallelen Versen des Marcus, aber doch nur, nachdem V. 19 wenigstens *τῆς βασιλείας* hinzugefügt war, also der Begriff fixirt war. Sonst kommt bei Matthäus *ὁ λόγος* in der Bedeutung „das Wort vom Reiche Gottes“ nicht vor, wohl aber bei Marcus an zwei Stellen, die seine Hand verrathen, 2, 2 und 4, 33. Durch die Annahme, dass Marcus auch hinter *τὸν λόγον* V. 14 *τοῦ Θεοῦ* oder *τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ* weggelassen habe, würde wenig geholfen werden; warum sollte er es denn gethan haben, wenn er den volleren Ausdruck vor sich hatte. Lucas V. 11 zeigt durch seine Abweichung auch, dass das, was er bei

Marcus las, ihm nicht correct erschien. Von einem ganz richtigen Gefühl geleitet, lässt er die beiden Ausdrücke ὁ σπείρων und σπείρει weg, da sie ja keinen Aufschluss geben, und führt in correcter Weise die Deutung des Begriffes ein, auf den Marcus auch hinauswollte, weil er in der Fassung der Deutung, wie sie die Quelle bot, stark hervortrat. Matthäus seinerseits bietet auch ein argumentum ex silentio dafür, dass er die Worte ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει nicht kannte. Die Deutung der Begriffe aus dem Gleichniss vom Unkraut V. 37—39, die er erst selber giebt, beweist, dass er sich hier eine ähnliche Angabe, wenn er sie vorgefunden hätte, nicht würde haben entgehen lassen.

Was nun V. 15 betrifft, so sind die Worte οὗτοι δὲ εἰσιν οἱ παρὰ τὴν ὁδὸν parallel den Worten des Matthäus οὗτός ἐστιν ὁ παρὰ τὴν ὁδὸν σπαρεῖς. An der Ursprünglichkeit dieser Wendung bei Matthäus hinsichtlich ihrer Form und Stellung hängt unsere ganze Auffassung von der Priorität des Matthäus in der Deutung des Gleichnisses. Wegen der Wichtigkeit der Worte muss ich daher, zum Theil Gesagtes wiederholend, hier zusammenstellen, was für ihre grössere Ursprünglichkeit spricht. Sie können ihrer Fassung wegen nur als ein zu deutender Zug betrachtet werden, wie dies auch bei Marcus zu Tage tritt. Ist dies aber der Fall, so muss jede andere Beziehung als die auf den Samen abgelehnt werden. Nur wenn zu σπαρεῖς V. 19 σπόρος ergänzt wird, bekommen wir auch für die folgenden drei Fälle V. 20. 22. 23 die richtige Bedeutung. Dass aber bei denselben auch nur ein zu deutender Begriff an der Spitze stehen kann, sehen wir aus σπαρεῖς V. 20. 22. 23, aus dem gleichfalls an allen drei Stellen nachfolgenden οὗτός ἐστιν, womit zur Deutung übergegangen wird, und überdies bestätigt der dritte Evangelist durch seine Fassung von V. 14. 15, dass er in der Quelle eine Form gelesen hat, die deutlich wenigstens an diesen beiden Stellen die zu deutenden Begriffe in ähnlicher Weise eingeführt hatte, wie es Matthäus noch bietet. Die nothwendig gebrauchte Beziehung des σπαρεῖς V. 19 auf den Samen, die auch die folgenden Verse stützt, ist aber, da ὁ σπόρος in der Quelle

bestimmt nicht zugesetzt war, nur bei der Stellung möglich, die der Satz in dem Verse des Matthäus hat. Wir haben ja versucht, mit dem in V. 19 verwendeten Material eine Construction zu liefern, welche den Satz mit οὗτος an der Spitze hatte, haben aber gesehen, welche Schwierigkeiten sich einem dahingehenden correcten Aufbau entgegenstellten. Nur nachdem τὸ ἐσπαρμένον vorausgegangen war, kann σπαρεῖς von dem Samen gesagt sein. Aber wie erst τὸ ἐσπαρμένον dem Part. σπαρεῖς seine Beziehung giebt, so bekommen auch die V. 20. 22. 23 wiederkehrenden ähnlichen Wendungen nur dadurch ihre richtige Bedeutung, dass die Worte οὗτός ἐστιν ὁ . . . σπαρεῖς dem V. 20 unmittelbar vorgehen. Lassen wir aber σπαρεῖς V. 19 aus, so ist mit einem Schlage die Beziehung der betreffenden Wendungen auf zu Deutendes, die mir unbedingt erforderlich erscheint, unmöglich, denn dann gingen die Worte οὗτός ἐστιν ὁ παρὰ τὴν ὁδόν auf die am Wege befindlichen Menschen. Da nun das Richtige dasteht und das Part. auch durch die Wiederholung V. 20. 22. 23 gestützt wird, nehme ich es als das Aeltere und Aechtere an ¹⁾. Damit hängt die weitere Schlussfolgerung zusammen, dass wahrscheinlich das ganze Satzgefüge von V. 19 auch noch das der Quelle ist.

Nun müssen wir aber dem Marcus auch noch ein wenig in die Werkstatt hineinsehen. Er hatte vorausgeschickt, der Säemann sät das Wort. Diese Vorbemerkung im Verein mit dem Umstand, dass die folgenden Fälle mit dem zu deutenden Begriff begannen, legte es ihm nahe, auch hier die Form diesen ähnlich zu gestalten. Dabei hat er aber begreiflicherweise das Geschick nicht gehabt, die Fassung

1) Der Einwand Weiss' (Marc. S. 148), dass bei Marcus σπειρόμενοι offenbar absichtlich ausgelassen sei, oder mit anderen Worten, dass das Fehlen des σπειρόμενοι oder σπαρέντες das Ursprünglichere sei, weil der am Wege liegende Same nicht eigentlich als gesät bezeichnet werden könne, ist nicht stichhaltig. Ins Steinigte oder in die Dornen sät man eigentlich auch nicht; aber im Gleichniss steht ja ganz deutlich, dass beim Säen (ἐν τῇ σπείρειν) das eine an den Weg gefallen sei, das andere auf den Felsen, in die Dornen und auf gut Land, und alle vier Male ist der gleiche Ausdruck ἐπείσεν gewählt. Die Fälle sind sich also doch ganz parallel gestellt.

correct zu gestalten. Würde er nach den Worten ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει fortgefahren haben οὗτος δὲ ἐστὶν ὁ παρὰ τὴν ὁδὸν σπαρείς, so ginge οὗτος auf ὁ λόγος zurück. Diese Ausdrucksweise hat er aber vielleicht vermieden, weil ihm dann der Uebergang zu den Menschen, bei denen der Vorgang ein ähnlicher ist, wenn sie das Wort hören, zu schwierig war. Aus dieser Verlegenheit hat er sich gezogen, indem er die zu deutende Wendung der Quelle gleich von vorn herein auf die Menschen bezog. Damit und mit der Anwendung des Plurals statt des Singulars hatte er sich ein Präjudiz für die folgenden Fälle geschaffen, welches so stark wirkte, dass er in den späteren Fällen sich nicht einmal scheute, von den Menschen direct auszusagen, dass sie gesät würden. V. 15 hängt mit seiner Umgestaltung auch noch eine andere Veränderung zusammen. Weil die Menschen, von denen der erste Fall handelt, nicht etwas thun, sondern bei ihnen etwas geschieht, braucht der Evangelist eine unpersönliche Wendung, und so kommt er dazu, ὅπου σπείρεται ὁ λόγος zu schreiben. Die Ausdrucksweise zeigt aber seinen Stil, insofern er die eben gebrauchten Worte τὸν λόγον σπείρει V. 14 hier gleich noch einmal verwendet. Auch deshalb schon werden die Worte nicht ursprünglich sein, weil sich in dem σπείρεται in sehr störender Weise das Bild neben der Deutung geltend macht.

In der Besprechung der andern Verschiedenheiten in der Redaction zwischen Matth. V. 19—23 und Marc. V. 15—20 können wir uns kurz fassen. Die Ausdrucksweise des Matthäus τὸν λόγον τῆς βασιλείας ist nicht die ursprüngliche. Der Gebrauch von βασιλεία in der Bedeutung βασιλεία τοῦ Θεοῦ ist secundär. Die Worte καὶ μὴ συνιέντος sind wahrscheinlich als Einschubung des Evangelisten zu betrachten. Weiss interpretirt nach meiner Anschauung den Sinn dieser Bemerkung nicht richtig. Er sagt (Matth. S. 343 vgl. Marc. S. 149 Anm. 2), es handle sich hier keineswegs bloss um die Parabelreden Jesu, sondern um seine Verkündigung überhaupt. Eben darum aber, weil ihm doch zunächst die in den Gleichnissen auch den Volks-

massen gebotene Verkündigung Jesu vorschwebe, charakterisire er die hier gemeinte völlige Unempfänglichkeit für dieselbe durch das von ihnen ausgesagte *μὴ συνίεναι*, obwohl auch die Jünger, die ja noch der Deutung bedürften, dieselbe an und für sich nicht verstünden. Indessen der Gesichtspunkt, unter den Matthäus V. 13—17 gestellt hat, beherrscht auch noch die Bemerkung, dass ein Theil des Volkes die Botschaft vom Reiche nicht verstehe. Jesus hatte dem Matthäus zufolge den Jüngern als Grund seines parabolischen Lehrens die innere Verstockung des jüdischen Volkes angegeben, welche sie hindere, dasjenige zu erkennen und in seiner Bedeutung zu erfassen, was Jesus bringe. Sie ahnen nicht, was für eine grosse Zeit mit ihm angebrochen ist, sondern haben sich von ihm abgewendet. Dieselben Juden sind auch hier gemeint. Sie hören zwar, aber bei ihrem vollständigen Mangel an Aufnahmefähigkeit der evangelischen Verkündigung geht ihnen sofort wieder Alles verloren. *ὁ πονηρός* in der Bedeutung „der Teufel“ ist eine dem Matthäus eignende Ausdrucksweise; vgl. 13, 38. Marcus hat in *ὁ σατανᾶς* den Ausdruck der Quelle erhalten. Ob *ἀρπάζειν* Correctur gegenüber *αἶρειν* ist, lässt sich nicht mehr entscheiden. Marcus und Lucas wenden *ἀρπάζειν* nicht an, Matthäus nur noch 11, 12, in einer Stelle aus der Redenquelle. *τὸ ἐσπαρμένον* ist noch der Ausdruck der Quelle, wahrscheinlich auch das *ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ*, wie sich aus *ἀπὸ τῆς καρδίας αὐτῶν* Luc. V. 12 schliessen lässt.

Bei Matthäus haben wir V. 20. 22. 23 die gleiche Participialconstruction *οἷτός ἐστιν ὁ τὸν λόγον ἀκούων*. Marcus hat an keiner der parallelen Stellen die gleiche Wendung, er schreibt V. 16 *ὅταν ἀκούσωσιν τὸν λόγον*, V. 18 *οἱτοὶ εἰσιν οἱ τὸν λόγον ἀκούσαντες*, V. 20 *οἵτινες ἔκουνουσιν τὸν λόγον*. Lucas steht in dieser Frage durchaus auf Seiten des Marcus, indem er V. 14 und 15 die Construction mit dem Part. Aor., V. 13 mit *ὅταν* und Conj. Aor. gebraucht. Und doch hat auch in dieser Beziehung nur Matthäus den Text der Quelle erhalten, und es stellt sich heraus, dass das Schema für die drei letzten Fälle des Gleichnisses bis zur Schilderung der verschiedenen Entwicklung in jedem Falle

vollständig gleichmässig durchgeführt war. Wir müssen nämlich auf den ersten Fall bei Marcus zurückgreifen, wo wir auch lesen *ὅταν ἀκούσωσιν*. Diese Wendung fällt sicher auf die Rechnung des Evangelisten. Die Quelle hatte ein Participium conjunctum. Ein solches konnte er aber nicht anwenden, weil der Satz mit *ἐνθὺς ἔρχεται* ein anderes Subject hatte. Und so ist er V. 15 auf die Construction mit *ὅταν* und Conj. Aor. verfallen, die er ja auch sonst selbstständig schreibt. Diese Ausdrucksweise V. 15 ist dann in den folgenden Versen, wie wir auch in anderer Beziehung einen Einfluss von V. 15 auf die späteren Verse sahen, in den folgenden zwei Fällen für ihn bestimmend gewesen, so dass er da gleichfalls einmal dieselbe Construction (V. 16) und das andere Mal wenigstens das Part. Aor. (V. 18) gebrauchte. V. 20 hat er *ἀκούουσιν* dem folgenden *παράδονται* parallel gesetzt. Das Part. *λαμβάνων* Matth. V. 20 gegen *ὁ . . . λαμβάνουσιν* ist demnach auch ursprünglich.

V. 21 knüpft Matthäus den Satz *ὃν ἔχει καὶ* und den Gen. abs. durch *δέ* an, wohingegen Marcus am Anfang des Verses *καί* schreibt und das zweite Mal mit *εἶτα* fortfährt. V. 22 des Matthäus repräsentirt vollständig den Text der Quelle, für den Fall, dass auch der Sing. *ἡ μέριμνα* ursprünglich ist. Die Worte Marcus V. 19 *καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι εἰσπορευόμεναι* tragen deutlich das Gepräge eines secundären Zuges. Weiss (Marc. S. 151) macht ganz richtig geltend, dass die Pointe des Gleichnisses in diesem Falle darauf hinauslaufe, dass noch im Herzen vorhandene Neigungen den Erfolg der Wirksamkeit Jesu wieder vereiteln. Wenn es dann bei Matthäus heisst, dass die Sorge dieser Welt und der in dem Reichthum liegende betrügerische Reiz das Wort vom Reich wieder ersticken, so ist die Empfänglichkeit für diese beiden Dinge als schon im Herzen befindlich gedacht, wenn ein solcher Mensch das Wort vom Reiche hört. Sie gewinnen nur wieder die Oberhand, und das Evangelium kann in den Herzen dieser Menschen dann nicht gedeihen. Marcus aber hat wieder noch weiter ausführen wollen, was der Entwicklung entgegnetreten kann und ist dabei von dem Sinn des

Gleichnisses weit abgekommen. Während Weiss daraus, dass sich die Worte *καὶ ἄκαρπος γίνεται* bei beiden Evangelisten finden, den Schluss zieht, dass Matthäus auch V. 7 die ähnliche Bemerkung des Marcus gelesen haben werde, so verhält sich nach meiner Ansicht die Sache so, dass diese Worte, weil sie in der Deutung der Quelle standen, von dem zweiten Evangelisten auch in das Gleichniss aufgenommen worden sind. Darüber, ob Matthäus oder Marcus in der zweiten Hälfte des die vierte Gruppe behandelnden Falles ursprünglicher ist, lässt sich kein bestimmtes Urtheil abgeben. Ich neige natürlich mehr nach der Seite des Matthäus. *καὶ σπυεῖς* vertheidige ich auch hier nicht. Wohl aber scheint mir das *καὶ παραδέχονται* des Marcus zweifelhaft zu sein. Denn auch die später sich wieder der Weltlust Ergebenden haben ja das Wort angenommen. Das *παραδέχονται* ist also nichts der vierten Art von Menschen specifisch Eignendes. Und da es in dem vorhergehenden Falle fehlt und auch Matthäus es nicht kennt, kann man es vielleicht als Zusatz des zweiten Evangelisten ansehen.

Die Veränderungen des Lucas gegenüber dem Marcus und der Erzählungsquelle sind folgende: In V. 11 giebt er V. 14 des Marcus in einer Form wieder, der er das Anstössige genommen hatte, was der Fassung des Marcus anhaftet. Erst er hat herausgeföhlt, dass *ὁ σπόρος*, der Same, der Begriff war, der direct genannt werden musste, und er bestimmt auch *ὁ λόγος* näher durch *τοῦ Θεοῦ*. Die Schwierigkeit, die auch er sich für die Deutung durch V. 11 geschaffen hatte, hat er V. 12. 13 zu mildern verstanden. V. 14. 15 aber tritt sie offen hervor. Er hat sich jedoch schwerlich klar gemacht, dass er sich da mit der Beziehung des Samens auf die Menschen in Widerspruch mit V. 11 setzt. Die vier Fälle des Gleichnisses sind auch bei ihm im Wesentlichen conform gestaltet, da er auch im ersten Fall das zu Deutende voranstellt. Dabei ist er im ersten und zweiten Falle durch Marcus beeinflusst. V. 12 ist der zu deutende Begriff nicht der Same, der an den Weg fällt, sondern es sind, wie beim zweiten Evangelisten, die am Wege befindlichen Menschen. Nur lässt er *οἱτοὶ* weg und stellt dem

entsprechend εἰσὶν hinter ὁδόν. V. 13 geht es gegen sein Gefühl, von Menschen zu sprechen, die auf das Felsige gesät seien, und da hilft er sich in ähnlicher Weise wie beim ersten Fall, den Ausdruck, den er schon im Gleichnisse gebraucht hatte, leicht verändernd, und erzählt von auf dem Felsen befindlichen Menschen, welche zwar das Wort annehmen, aber es nicht in sich ausreifen lassen. V. 14. 15 gewinnt die Fassung der Quelle gegen die des Marcus die Oberhand. Der Einfluss des Marcus ist aber unverkennbar in dem dreimaligen ἀκούσαντες V. 12. 14. 15 und dem ὅταν ἀκούσωσιν V. 13.

Im Einzelnen sind ihm noch eine Reihe von Abänderungen zuzuweisen. In V. 12 hat er die ungeschickte Einfügung des Marcus ὅπου σπείρεται ὁ λόγος auch entfernt. Nach seinem Part. ἀκούσαντες kann er die Construction abbrechen und mit εἶτα, das Marcus V. 17 hatte, dazu übergehen, zu berichten, was in diesem Falle mit dem Samen geschieht. ὁ διάβολος statt ὁ σατανᾶς ist seine Aenderung. εὐθύς kennt er auch nicht. Durch die Auslassung von ἐσπαρμένον fällt für ihn die Möglichkeit weg, die Construction der Quelle mit ἐν beizubehalten, und so schreibt er ἀπὸ τῆς καρδίας. Dann ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν ist ein ganz den Geist des Evangelisten verrathender Abschluss. Die Erklärung, die Weiss von V. 13 giebt (vgl. Keil), muss ich ablehnen. Weiss ergänzt nicht οἵτοι εἰσιν nach οἱ ἐπὶ τῆς πέτρας, übersetzt καὶ vor οὗτοι durch „auch“ und lässt die Deutung erst mit dem zweiten Relativsatz beginnen, so dass der Vers übersetzt werden müsste: „Die aber auf dem Felsen Befindlichen, welche, wenn sie es gehört haben, mit Freude das Wort aufnehmen, auch diese haben nicht Wurzel, sie, die zeitweilig glauben und in der Zeit der Versuchung abfallen.“ Allein da in allen drei übrigen Fällen ἀκούσαντες zur Deutung gehört, gehört auch hier ὅταν ἀκούσωσιν dazu. Dasselbe ist durch δέχονται τὸν λόγον ebenfalls deutlich angezeigt. Ferner, da der Same, von welchem der erste Fall handelt, gar nicht aufgeht, kann an eine Wurzellosigkeit desselben nicht gedacht werden, und dann kann auch die Wurzellosigkeit im zweiten Falle nicht einer im ersten Falle voraus-

gesetzten parallel gestellt werden. Die Ergänzung von εἰσὶν aber ist wirklich recht naheliegend nach V. 12 (vgl. τὸ πεσόν V. 14 und τὸ δέ V. 15). Wie aber Lucas dazu gekommen sein kann, die Construction von V. 13 abweichend zu gestalten, lässt sich wohl nicht mehr ausfindig machen. Er hat οὗτοι an der Spitze des zu Deutenden nicht gebracht, streicht εὐθύς, schreibt δέχονται statt λαμβάνουσιν und kann, da er τὸν λόγον erst nach δέχονται bringt, αὐτόν sparen. Nach λόγον ist ein Einschnitt zu machen; vielleicht könnte man ein Semikolon setzen. Der Gedanke, dass hier ein Fehlen der Wurzel das Gedeihen hindere, wird durch Einfügung des οὗτοι und durch Voranstellung des ῥίζαν verschärft. Der folgende Relativsatz ist von ihm ganz neu geformt. Das Verbum πιστεύειν verwendet er hier wie schon im vorhergehenden Vers. Nun kann er πρόσκαιροι nicht mehr brauchen, er drückt aber durch seine Umschreibung doch den dem Wort zu Grunde liegenden Begriff aus. Sein ἐν καιρῷ πειρασμοῦ ist viel allgemeiner als die Ausdrücke der Quelle.

V. 14. τὸ πεσόν wie τό mit nachfolgendem ἐν V. 15 hat erst er geschrieben. τὸν λόγον zu ἀκούσαντες zu setzen unterlässt er. Die Verschiedenheit, die sich V. 14 b zeigt, ist hauptsächlich dadurch bedingt, dass das εἰσπορευόμεναι des Marcus unsern Evangelisten veranlasst hat, πορευόμενοι, freilich in ganz anderer Bedeutung, zu schreiben. Ich bin auch der Ansicht, dass Lucas hier die Menschen als solche charakterisiren will, die unter Sorgen, Reichthum und Wollüsten des Lebens einhergehen. Bei dieser Auffassung erklärt sich auch am leichtesten, wie Lucas dazu gekommen ist, von einem Ersticktwerden des Menschen statt des Samens zu reden. ἀπάτη vor τοῦ πλούτου fällt bei dieser Fassung weg. Anstatt der auf das Andere gerichteten Begierden setzt er Lüste, ἡδοναί ein. τοῦ βίου aber darf wohl nicht auf ἡδονῶν allein bezogen werden (Bleek). Es ist zwar wahr, dass πλοῦτος τοῦ βίου ein gezwungener Ausdruck wäre, darüber aber hat sich der Evangelist keine Rechenschaft abgelegt. Er ersetzt mit seinem Ausdruck das τοῦ αἰῶνος des Marcus und der Quelle, was dort dem ersten Ausdruck beigegeben war. Die Worte οὐ τελεσφοροῦσιν ersetzen das ἄκαρπος

γίνεται seiner beiden Vorlagen. V. 15 behält er zwar ἀκούσαντες nach V. 12. 14 bei, die Construction wird aber dadurch eine andere, dass er aus Marcus οὔτινες aufnimmt, also nicht wie V. 12. 14 nach dem Participium abbrechen kann, sondern dasselbe in die Relativconstruction einbegreifen muss. ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ, was wie τὸν λόγον zu κατέχουσιν gehört, fügt er ein. παραδέχονται ersetzt er durch κατέχουσιν. Die Verschiedenheit der einzelnen Fruchtgrade bringt er hier auch nicht, nachdem er sie im Gleichniss weggelassen hatte. Statt dessen sagt er aber, dass sie in Ausdauer Frucht tragen.

Nun müssen wir noch die Spuren der Benutzung der Erzählungsquelle im Lucastext zusammenstellen. Die Wendung ἀπὸ τῆς καρδίας αὐτῶν lässt noch den Ausdruck der Quelle durchblicken, wie er sich rein bei Matthäus vorfindet. In V. 14a schimmert der Bau des Falles in der Quelle noch ganz erkennbar durch. Einmal in dem Singular τὸ πεισόν, dann darin, dass er das Part. Aor. setzt, ferner in der Construction οὗτοί εἰσιν mit nachfolgendem Particip, sowie in dem Unterbrechen der Construction nach ἀκούσαντες. Ich halte es für möglich, dass auch V. 12 schon in dem Abbrechen nach ἀκούσαντες sich eine Reminiscenz an den Bau der folgenden Fälle in der Quelle zeigt. V. 15 muss gleichfalls der Singular hervorgehoben werden, ferner das Zusammengehen mit Matthäus in der Stellung des καλῇ vor γῆ, wohingegen Marcus das τὴν καλήν hinter das Substantivum gesetzt hatte. Dann ist wieder die Anknüpfung des Folgenden durch οὗτοί εἰσιν zu erwähnen. Zuletzt lässt sich vielleicht noch anführen, dass auch das δέ V. 13. 14. 15, womit er die Verse an das Vorhergehende anknüpft, mit der Art der Einführung des Matthäus, nicht des Marcus zusammenstimmt.

In der Erzählungsquelle fand die Erörterung über das Gleichniss vom Säemann durch verschiedene Sprüche ihren Abschluss, in welchen den Jüngern betreffs der Anwendung des eben Gehörten Vorschriften gemacht waren. Der Sinn

von Marc. V. 21—23 ist ein ganz klarer. Die Jünger bekommen von dem Herrn den Auftrag, das, was er ihnen jetzt im Geheimen gesagt habe, später laut und öffentlich zu verkündigen, und Jesus deutet an, dass es unmöglich seine Absicht sein könne, die Offenbarung, die er ihnen gegeben habe, auf sie, den engen Jüngerkreis, zu beschränken, sondern dass dieselbe hinausgetragen werden müsse, damit sie zu allgemeiner Kenntniss gelange. Und nachdrücklich schärft V. 23 ein, dass sie ja Acht haben sollen auf die Weisung, die er ihnen eben ertheilt habe.

Nicht so feststehend ist es, in welcher Absicht V. 24 und 25 angeschlossen worden sind. Weiss fasst schon V. 23 sowohl als Abschluss des Vorigen wie als Ueberleitung zum Folgenden. Sie sollen das Gehörte recht hören, um nicht nur dasselbe recht mittheilen zu können, sondern auch, um für sich selbst den rechten Nutzen von dem Gehörten zu empfangen. Dann erklärt er V. 24 f. mit den meisten Auslegern folgendermassen: Der Evangelist wolle zeigen, wie Jesus sich über den Segen des rechten Hörens ausgesprochen habe. Er leite dieselben mit der Mahnung ein: Habt Acht, was ihr höret, d. h. was es ist, das ihr höret, nach seinem tieferen Sinn und seiner ganzen Wichtigkeit. Dann folge ein Spruch, welcher darthue, dass sich ihnen um so reichere Wahrheit in dem Gehörten erschliessen werde, je sorgsamer sie auf dasselbe Acht haben. Wer da habe, was Jesus verlange, nämlich das rechte Achthaben auf das Gehörte, dem werde eine immer reichere Erkenntniss gegeben werden, wie sie Jesus mit dem *καὶ προστεθήσεται ὑμῖν* verheisse. Wer aber jenes Achthaben nicht besitze, schliesse V. 25 an, von dem werde auch das, was er habe, nämlich das Gehörte selbst, genommen werden. Da er seinen Sinn und seine Bedeutung nicht zu würdigen verstehe, vergesse er es bald und habe es dann ganz verloren.

Mit dieser Ausführung scheint mir der Sinn der Stelle nicht getroffen zu werden. Ich glaube, dass mit *καὶ ἐλεγεν αὐτοῖς* ein neuer Absatz gemacht wird und es sich daher nicht empfiehlt, V. 23 auch vorwärts auf V. 24 f. zu be-

ziehen. Ebenso wenig kann ich in dem Hinweis auf die allgemeine Regel, dass man mit demselben Masse zugetheilt erhalten werde, mit welchem man selbst misst, eine Aufforderung an die Jünger erblicken, sich in das, was Jesus ihnen eben enthüllt hat, zu vertiefen, weil sich ihnen dann eine um so reichere Wahrheit erschliessen werde. Jesus hatte ihnen eine specialisirte Deutung des Gleichnisses gegeben, d. h. er hatte ihnen den Gedankeninhalt des Gleichnisses erschlossen, und die Jünger können dasselbe nur entweder verstanden haben oder nicht verstanden haben. Andere Wahrheiten aber, als die in der Deutung aufgeschlossenen, werden sich aus näherer Ueberlegung des von Jesus Gesagten nicht herausstellen. Es kann sich ihnen nur bestätigen, dass Jesus mit der Schilderung der mannichfachen Ursachen, aus denen die Entfaltung seiner Lehre in dem einzelnen Menschenherzen vereitelt wird, recht hat, und dass nur ein Theil Derer, die das Wort hören, wahre Jünger des Herrn werden, und allein auf die Beherzigung der ernstesten Mahnung, die in dieser Thatsache für jeden Hörer liegt, läuft das Gleichniss hinaus. Das *προστεθήσεται*, was nun einmal dasteht, lässt es auch nach meiner Ansicht nicht zu, in dem Spruche nur eine Aequivalenz der Vergeltung hervorgehoben zu sehen. Der Vers will sagen, dass, wenn man reichlich giebt, man noch mehr zurück-erhalten solle, als man beanspruchen kann. V. 25 würde aber nach der gewöhnlichen Auffassung andeuten, dass die Jünger, die sich nicht in Jesu Erklärung der Parabel vertiefen, auch den Sinn der Deutung wieder vergessen und dann schliesslich auf dem Standpunkt des Volkes anlangen sollen, das das Gleichniss nicht versteht. Und das ist doch wohl eine bedenkliche Annahme.

Mir scheint es das Wahrscheinlichste, anzunehmen, dass mit V. 24 f. auf V. 11 zurückgegriffen wird. Den Jüngern wird von Jesus auch am Schluss noch einmal zum Bewusstsein gebracht, wie viel sie vor dem Volk voraushaben. Nun wird sowohl V. 24 wie 25 dasjenige, was man für seine Gabe erhalten soll, als etwas Zukünftiges bezeichnet. Und so müsste man zunächst daran denken, dass die Jünger

vielleicht aus dem Vorfall, der sich eben abgespielt hat, eine Lehre für ihre zukünftige Wirksamkeit entnehmen sollen. Aber bei näherer Ueberlegung empfiehlt sich diese Annahme doch nicht. Namentlich V. 25 mit seiner Hervorhebung des Gegensatzes zwischen solchen, die haben und deshalb noch mehr erhalten sollen und denen, welche nicht haben, und denen auch noch ihr Weniges weggenommen werden soll, weisen zu deutlich auf die von Jesus vollzogene Scheidung zwischen seinen Jüngern, denen er den Sinn des Gleichnisses enthüllte, und dem Volk, das nur die unverständliche bildliche Form erhielt. Also trotz der Futura und trotz des *προστέθήσεται* ¹⁾ glaube ich, dass mit den beiden Versen, die durch *γάρ* eng verbunden sind, gesagt werden soll: „Seht, wie sehr ihr in der Darlegung dieser Geheimnisse des Gottesreiches und in der Verpflichtung, dieselben weiter zu verkündigen, von mir bevorzugt werdet. Ihr habt euch mir angeschlossen und euch willig gezeigt, meine Lehre aufzunehmen, darum gebe ich euch überreichlich und offenbare euch die Mysterien des Reiches. Bei dem Volke aber, das nicht versteht, was es gehört hat, wird sich bald jeder Eindruck meines Lehrvortrags verflüchtigen. So seht ihr hier das Gesetz bestätigt, das sich so oft im Leben erfüllt, wer hat, der wird bekommen, und wer nicht hat, dem wird Alles genommen werden, was er hat.“ Beide Sentenzen haben etwas Sprichwortartiges. Sie enthalten Wahrheiten, die nur ausgesprochen zu werden brauchen, um sofort allgemein anerkannt zu werden. Denken wir doch nur einmal an unsere entsprechenden deutschen Sprichwörter. Wem aber trotzdem die Futura hier anstössig erscheinen, den muss ich darauf verweisen, dass nach meiner Ansicht, wie später dargethan werden soll, beide Sprüche hier nicht

1) Die Futura und die Worte *καὶ προστεθήσεται ὑμῖν* sind wohl von dem Verfasser aufgenommen worden, weil ihm eben die Worte in dieser Form überliefert waren und er es nicht für nöthig fand, etwas daran zu ändern, da ja der Gedanke der Verse deutlich genug zu sein schien.

am ursprünglichen Ort stehen, so dass eine nicht passende Nuance nicht allzu schwer ins Gewicht fallen darf.

Matthäus hat bei seiner Anordnung des Parabelcapitels die Spruchreihe Marc. V. 21—25 nicht aufgenommen. Aber doch hat er mit seinem V. 51 f. auch andeuten wollen, dass die Jünger, wenn sie die ihnen in den Parabeln erschlossenen Wahrheiten verstanden haben, nun auch die Verpflichtung fühlen müssten, die gewonnene Erkenntniss in ihrer Verkündigung zu verwenden. Lucas aber folgt dem Marcus und der Quelle, nur lässt er V. 23 und den Spruch V. 24b aus; vielleicht, weil er den ersten Spruch schon V. 8 und den zweiten 6, 38 gebracht hatte.

In der Einzelfassung der Sprüche weicht Lucas mannichfach von Marcus ab. καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι lässt er V. 16 weg und knüpft den Satz einfach mit δέ an. Die Form der Frage behält er auch nicht bei, sondern giebt den Vers in der Form eines allgemein geltenden Satzes. Dabei bindet er sich aber nicht an die Marcusdarstellung. Es hat ihm hier jedenfalls die Form schon vorgeschwebt, in der er den Spruch aus seiner zweiten Quelle kannte, ebenso wie auch 11, 33 die Form, die er dem Spruch an unserer Stelle gegeben hatte, durchblickt. Das Gefüge des Satzes ist im Wesentlichen hier und 11, 33 gleich. Die Redenquelle hatte καίουσιν, was Lucas an beiden Stellen durch ἄρας wieder giebt. Beide Male beginnt er auch mit οὐδεὶς. Die Redenquelle wie Marcus sprachen von einem Setzen unter den Scheffel (τιθέναι ὑπὸ τὸν μύδιον). An unserer Stelle weicht Lucas von dieser Fassung ganz ab, indem er μύδιος durch das allgemeine σκεῦος ersetzt und von einem Verbergen unter dem Gefäss redet. Bei Marcus war dann noch angegeben, dass man ein Licht auch nicht unter das Bett stellt. Diesen Zug nimmt der dritte Evangelist hier auf, und da erscheint auch das τεθῆναι des Marcus in τίθῃσιν wieder, das Lucas auch 11, 33 schreibt. Nur verwandelt er hier die Construction ὑπὸ c. acc. in die ὑποκάτω c. gen. Die Worte ἀλλ' ἐπὶ λυχνίας erinnern an die Form des Spruches in der Redenquelle, Lucas construirt nur ἐπὶ hier

mit dem Genetiv und lässt den Artikel aus; dann wiederholt er auch das *τίθησιν* noch einmal. Den Abschluss aus der Redenquelle lässt er mit Marcus weg¹⁾.

Auch V. 17 schimmert die Form des Spruches aus der Redenquelle bei ihm noch durch. Den Anfang *οὐ γάρ ἐστιν κρυπτόν* giebt er gegen die Redenquelle mit Marcus, wobei er nur *τί* auslässt. Aber *ὃ οὐ* mit nachfolgendem Futurum statt *ἐὰν μὴ* mit Conj. Aor. ist die Form seiner andern Quelle. *φανερῶθῃναι* des Marcus giebt er wieder durch *φανερὸν γίνεσθαι*. *οὐδὲ ἀπόκρυφον* nimmt er aus Marcus auf unter Beseitigung von *ἐγένετο*. *ὃ οὐ* und *γνωσθῇ* sind wieder Reminiscenzen an die Redenquelle. Dagegen in dem *μὴ* und dem Conj. Aor. *εἰς φανερόν ἔλθῃ*, wobei er *εἰς φανερόν* voranstellt, zeigt sich wieder seine Abhängigkeit von Marcus.

V. 18 übergeht er wieder *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς*, verknüpft den Vers mit dem vorigen durch *οὖν* und schreibt *πῶς* statt *τί*. Es scheint mir nicht, als ob Lucas etwas Anderes damit habe sagen wollen, als seine Vorlage. Er verknüpft ja auch den folgenden Spruch durch *γάρ*. Es liegt nur eine andere Schattirung in seinen Worten, wenn er sagt: „Seht, in welcher Weise ihr gegenüber dem Volk meine Lehre erhaltet“. Mit seinem *οὖν* deutet er vielleicht an, dass Jesus am Abschluss seiner Erörterung über das Gleichniss auf Alles, was er eben gesagt hatte, zurückblicke. In dem letzten Spruch vom Geben und Nehmen befindet er sich nur in Abhängigkeit von Marcus. Statt *ὅς* mit nachfolgendem Ind. schreibt er in beiden Hälften *ὅς ἂν* mit dem Conj., indem er dann in der zweiten Hälfte natürlich *μὴ* einsetzt. Das Oxymoron, dass dem, der nicht hat, weggenommen werden soll, was er hat, mildert er dadurch, dass er schreibt *καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν*.

Wir lassen nun den Text des Lucas folgen. 4 συν-
ιέντος δὲ ὄχλου πολλοῦ καὶ τῶν κατὰ πόλιν
ἐπιπορευομένων πρὸς αὐτὸν εἶπεν διὰ παραβο-

1) Die Worte *ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι βλέπωσιν τὸ πῶς* sind unächter Zusatz.

λῆς· 5 ἐξῆλθεν ὁ σπεῖρων τοῦ σπεῖραι τὸν σπόρον αὐτοῦ. καὶ ἐν τῷ σπεῖρειν αὐτὸν ὃ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ κατεπατήθη καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατέφαγεν αὐτό. 6 καὶ ἕτερον κατέπεσεν ἐπὶ τὴν πέτραν, καὶ φυνὲν ἐξηράνθη διὰ τὸ μὴ ἔχειν ἱκμάδα. 7 καὶ ἕτερον ἔπεσεν ἐν μέσῳ τῶν ἀκανθῶν, καὶ συνφρυεῖσαι αὐὶ ἀκανθαὶ ἀπέπνιξαν αὐτό. 8 καὶ ἕτερον ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν, καὶ φυνὲν ἐποίησεν καρπὸν ἑκατονταπλασίονα. ταῦτα λέγων ἔφώνει· ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκούτω. 9 ἐπηρώτων δὲ αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, τίς αὕτη εἴη ἡ παραβολή. 10 ὁ δὲ εἶπεν· ὑμῖν δέδοται γινῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ, τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς, ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσιν καὶ ἀκούοντες μὴ συνιῶσιν. 11 ἔστιν δὲ αὕτη ἡ παραβολή· ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ. 12 οἱ δὲ παρὰ τὴν ὁδὸν εἰσιν οἱ ἀκούσαντες· εἴτα ἔρχεται ὁ διάβολος καὶ αἶρει τὸν λόγον ἀπὸ τῆς καρδίας αὐτῶν, ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν· 13 οἱ δὲ ἐπὶ τῆς πέτρας, οἳ ὅταν ἀκούσωσιν μετὰ χαρᾶς δέχονται τὸν λόγον· καὶ οὗτοι ῥίζαν οὐκ ἔχουσιν, οἳ πρὸς καιρὸν πιστεύουσιν καὶ ἐν καιρῷ πειρασμοῦ ἀφίστανται. 14 τὸ δὲ εἰς τὰς ἀκάνθας πεσὼν οὗτοί εἰσιν οἱ ἀκούσαντες, καὶ ὑπὸ μεριμνῶν καὶ πλούτου καὶ ἡδονῶν τοῦ βίου πορευόμενοι συνπνίγονται καὶ οὐ τελεσφοροῦσιν. 15 τὸ δὲ ἐν τῇ καλῇ γῇ οὗτοί εἰσιν οἵτινες ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ ἀκούσαντες τὸν λόγον κατέχουσιν καὶ καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ. 16 οὐδεὶς δὲ λύχνον ἄψας καλύπτει αὐτὸν σκεύει ἢ ὑποκάτω κλίνης τίθεισιν, ἀλλ' ἐπὶ λυχνίας τίθεισιν. 17 οὐ γάρ ἐστιν κρυπτὸν ὃ οὐ φανερόν γενήσεται οἷδὲ ἀπόκρυφον ὃ οὐ μὴ γνωσθῇ καὶ εἰς φανερόν ἔλθῃ. 18 βλέπετε οἷν πῶς ἀκούετε· ὅς ἂν γὰρ ἔχη, δοθήσεται αὐτῷ· καὶ ὅς ἂν μὴ ἔχη, καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν ἁρθησεται ἀπ' αὐτοῦ.

3. Die geschichtliche Treue des Parabelabschnittes in der Quelle.

Jetzt erst, nachdem wir ausgeschieden haben, was von den Evangelisten an dem Bericht der Quelle geändert

worden ist, sind wir in den Stand gesetzt, an die Beantwortung der wichtigsten Frage heranzutreten, wie es um die Ursprünglichkeit und Geschichtlichkeit der Erzählung der Quelle stehe. Die Quelle berichtete Folgendes: Am Meer von Galiläa versammelt sich viel Volks um Jesum. Hierdurch wird er veranlasst, in ein Schiff zu steigen und von demselben aus das Volk, das sich ihm gegenüber am Ufer des Meeres befindet, zu lehren. Die Art des Vortrags, die er an diesem Tage wählt, ist die parabolische, er redet zum Volk in lauter Gleichnissen. Aus der Zahl dieser Gleichnisse erzählt uns die Quelle nur ein einziges, gewissermassen als Muster und Probe der andern. Die Form, in der die Quelle dasselbe gehabt haben muss, ist noch mit ziemlicher Deutlichkeit zu erkennen und bei Matthäus von den drei Synoptikern noch am reinsten erhalten. Weder die Jünger, noch das Volk verstehen aber den Sinn der Gleichnisse, die Jesus spricht. Daher wenden sich die Jünger, als sie mit Jesus wieder allein sind, zu ihm mit der Bitte, ihnen das Verständniss der Parabeln zu eröffnen. Jesus erklärt sich dazu bereit, indem er ihnen sagt, dass es ihnen, weil sie seine Jünger geworden seien, vorbehalten sei, den tieferen Sinn der Gleichnisse zu erfahren. Zugleich giebt er ihnen im allgemeinen den Fingerzeig, dass die Gleichnisse dazu bestimmt seien, Gesetze zu offenbaren, die im Gottesreiche Anwendung hätten. Nur ihnen aber wolle er diese Geheimnisse des Gottesreiches enthüllen. Er habe absichtlich diese Lehrform gewählt, damit dem Volke verschlossen bleibe, was sie erfahren würden. Er wolle an dem Volk das Strafgericht vollziehen, auf das schon der Prophet hinweise; es solle sehen und nicht erblicken, hören und nicht vernehmen. Hierauf wird durch eine ausgeführte Deutung der Sinn des Gleichnisses vom Säemann erschlossen. Hatte es aber unbegreiflich hart geschienen, dass Jesus dem Volke absichtlich das Heil verschliesse, so kommt doch am Schluss wieder ein versöhnender Gedanke. Es soll nicht dem Volke für alle Zeiten die Möglichkeit der Bekehrung genommen werden, sondern Jesus weist seine Jünger darauf hin, dass der Gedanke, er offenbare diese

Grundgesetze des Gottesreiches nur ihnen und sie sollten sie in sich verschliessen, ihm nicht zugemuthet werden dürfe, und giebt ihnen den Auftrag, in der Oeffentlichkeit laut zu verkünden, was er ihnen jetzt in der Heimlichkeit mitgetheilt habe. Dann folgt die nochmalige Hervorhebung, wie bevorzugt die Jünger seien durch die ihnen gegebene Offenbarung und die Verpflichtung der Weiterverkündigung. Den Abschluss des Abschnitts bildete die Angabe, dass Jesus an jenem Tage viele Gleichnisse gesprochen habe, die das Volk nur in der unverständlichen parabolischen Form bekam, während die Jünger von allen auch die Deutung erhielten.

Der Gedanke, der in dem ganzen Erzählungsstück zum Ausdruck gelangt, dass Jesus die Absicht gehabt habe, das Verständniss dieses seines Lehrvortrags vor der Hand dem Volk zu verschliessen und es nur den Jüngern zu offenbaren, beruht nun auf der Grundvoraussetzung, dass Niemand im Stande war, die Gleichnisse, die er damals gesprochen habe, und speciell das vom Säemann, ohne Deutung zu verstehen. Und so haben wir zu untersuchen, ob diese Anschauung auf geschichtliche Treue Anspruch zu haben scheint.

Wir müssen dabei von Marcus V. 11 f. ausgehen, wo aus dem Gegensatz, in den die zweite Hälfte von V. 11 und V. 12 zu der ersten Hälfte von V. 11 gestellt ist, sich der Schluss ergiebt, dass das *ἐν παραβολαῖς* bedeutet „in dunkler, unverständlicher, Deutung bedürftiger Rede“. Damit kommen wir aber in die recht schwierige Frage nach dem Begriff der *παραβολή* der Synoptiker hinein. Nun würde es ja nach dem Zweck der vorliegenden Abhandlungen nicht meine Absicht sein können, in das Allgemeine dieser Frage ausführlich einzugehen; ich würde mich nur so weit in dieselbe einzulassen haben, als es nöthig ist, um für das zur Verhandlung stehende Gleichniss Klarheit zu schaffen, aber das Jülicher'sche Buch zwingt mich doch, wenigstens einige allgemeine Punkte der Frage zu berühren. Ich sehe mich auch hier genöthigt, gegen den genannten Gelehrten in wichtigen Dingen Opposition zu machen.

Jülicher weist es durchaus von der Hand, dass die Synoptiker qualitativ zwischen dem, was sie unter *παραβολή* verstehen, eine Scheidung gemacht hätten (S. 48 f.). Ihr Parabelbegriff erscheint ihm als ein ganz einheitlicher. Die Parabeln sind alle auf einer Linie gelegen, so dass hinsichtlich des Verhältnisses von Lehrgehalt und rednerischer Form von der einen dasselbe gelten muss wie von den andern (S. 138). Er führt nun Folgendes aus: Die Synoptiker haben selbstverständlich diesen Begriff sich nicht erst aus dem traditionsmässig so titulirten Redestoff sorgfältig erschlossen, sondern das Wort ganz unbefangen als ein Jedermann geläufiges angewendet und nur einen längst ausgeprägten Begriff damit verbunden. Während das Gemeinsame der weitschichtigen Stoffmasse, die unter den Begriff des alttestamentlichen Maschal gehört, nur darin gefunden werden kann, dass ein Vergleichen, Verähnlichen überall statthat (S. 37), erscheint in der apokryphischen Literatur des A. T., namentlich im Sirachbuche, das Dunkle und Schwierige als wesentlich in den Parabelbegriff aufgenommen. Der Maschal ist ganz dem Räthsel in die Arme gesunken. Es ist hier von *εὔρεσις παραβολῶν* ganz so die Rede, wie von *λύσις αἰνιγμάτων*, und die Verbrüderung mit dem Räthsel ist so weit vorgeschritten, dass Sir. 39, 3 *ἐν αἰνίγμασι παραβολῶν* mit 47, 15 *ἐν παραβολαῖς αἰνιγμάτων* wechselt. Für die Anschauung, die Jesus mit dem Worte Maschal oder *παραβολή* verband, darf dies Resultat nichts präjudiciren (S. 40). Wie sich herausstellt, hat Jesus diese Anschauung sogar bestimmt nicht getheilt. „Der Begriff, den ihm das Wort repräsentirte, braucht ihm nicht aus dem Gebrauche der zeitgenössischen Gelehrtenkreise zugekommen zu sein: er ist in Vorurtheilen der *γραμματεῖς* nie befangen gewesen; wie er sonst z. B. in der Bergpredigt Mt. 5 über alle *παραδόσεις* der Schule hinweg auf die Schrift, das Gesetz selber zurückgreift, an die Quellen geht statt an die abgeleiteten Rinnsale, so mag er auch in diesem Punkte den grossen Moschelim des alten Israel congenialer gewesen sein als ihren neuesten Interpreten von der Studirstube aus, mag den מִשְׁל, diese Weisheitsrede κατ’

ἐξοχήν, klarer und weitherziger aufgefasst haben als alle seine „Lehrer“, weil er, im Besitze der Weisheit, die Weisheit nicht in der Unklarheit zu suchen nöthig hatte“ (S. 41). Dagegen bleibt für Jülicher kein Zweifel, dass die Evangelisten und schon ihre Quellen den Maschal der Schriftgelehrsamkeit, wie er aus Sirach bekannt sei, den Zwilling Bruder des ἀλνγμα, mit dem Maschal der Schrift in all seiner Weite und Natürlichkeit verwechselt haben (S. 42). Zu ihrem Begriff von Parabel gehört unbedingt die Heimlichkeit, sie stellen sich die Parabel vor als tiefsinnige Verhüllungen absonderlich hoher Gedanken (S. 44). Dass die Schwerverständlichkeit zu dem Wesen der Parabel gehört, bestätigt Marc. 4, 12, ein Vers, der mit Jesaiaworten betheuert, dass die Hörer der Parabel sehen und nicht erkennen, hören und nicht verstehen, dass der Inhalt dieser Rede ihnen dunkel, mysteriös bleibt (S. 46). Die Evangelisten halten die Parabeln, so weit sie über ihr Wesen reflectiren, für Räthsel, deren σύνεσις nicht mit dem ἀνούειν zusammenfällt, sondern erst durch eine zweite, schwierigere Operation, sogar ein neues ἀνούειν, gelingt. Die Deutung, die λύσις, die der Leser im Evangelium empfängt, steht auf einer Linie mit der, die im Richterbuche der überraschte Simson auf sein Räthsel empfängt (S. 47). Allein bei so allgemeiner Titulatur braucht man es gar nicht zu lassen, und die Parabeln schlechthin Räthsel zu nennen, nur etwas mit religiös-ethischer Tendenz, geht auch nicht an; wie die Synoptiker Jesu Parabeln ansehen, sind es einfach Allegorien (S. 50).

Schon die Gegenüberstellung an und für sich, dass sich Jesus eine andere Anschauung von dem Wesen der Parabel gebildet haben soll, als die damals landläufige war, dass die Jünger nichts davon gemerkt haben und ihrerseits wieder fälschlicher Weise die alte, von Jesus nicht acceptirte Anschauung über die Parabeln sollten angewendet haben, ist gewiss recht unwahrscheinlich. Für mich hat es auch wenig Einleuchtendes anzunehmen, dass Jesus in der Auffassung des Begriffes der Parabel von der Anschauung seiner Zeit-

genossen abgewichen sei. *παραβολή* ist ein Formbegriff, dessen Geltung in irgend einer Weise abzuändern für Jesus kein Interesse hatte. Er würde dadurch für seine Lehre nicht das Geringste gewonnen haben, weil die Abänderung nicht das Was, sondern nur das Wie seiner Lehre berührt hätte. Jülicher erinnert ja selbst daran, dass die Frage nach dem Wesen der *παραβολαί* Jesu überhaupt lediglich von wissenschaftlichem Interesse erhoben worden sei. Und doch stellen sich nach der Darstellung Jülicher's thatsächlich die Parabeln im Sinne Jesu als von der gewöhnlichen Anschauungsweise recht abweichend heraus. Auch sollte ich meinen, dass der alttestamentliche Maschal, auch wenn er sich nicht in allen seinen Merkmalen genau bestimmen lässt, sich nicht deckt mit dem, was nach den Untersuchungen Jülicher's das Wesen der Parabeln Jesu ausmacht. Gehen wir aber weiter, so müsste die Behauptung, dass im spätern Judenthum, sagen wir mit Jülicher, in der Zeit von 50 vor Chr. bis 50 nach Chr., der Begriff der *παραβολή* oder des Maschal sich so gestaltet habe, dass demselben das Dunkle, Unverständliche als charakteristische Eigenschaft durchgängig anhaftete, wohl erst durch mehr Stellen belegt werden als die, die Jülicher ausschliesslich aus dem Sirachbuche anführt. Aus diesen Stellen geht auch nur hervor, nicht, dass die *παραβολαί* an und für sich unverständlich, sondern nur, dass sie zum Erfassen ihres Sinnes einen weisen und verständigen Mann verlangten. Und darin verräth sich doch eine andere Anschauung vom Wesen der Parabeln, als sie die Evangelisten nach der Meinung Jülicher's haben. Allegorien sind die Parabeln, von denen der Siracide an den angeführten Stellen spricht, gewiss nicht.

Ich bin der Ansicht, dass wir aus dem A. T. einschliesslich der Apokryphen keinen festen Anhalt für die Beurtheilung der Parabeln in den synoptischen Evangelien gewinnen können. Wenn auch die LXX Maschal durch *παραβολή* übersetzen, so brauchen doch diese beiden Begriffe nicht congruent zu sein. Im N. T. haben wir ja auch eine so reichliche Anzahl von Beispielen dieser Redeform, dass wir aus denselben allein ganz gut den zu Grunde liegenden Begriff

erschliessen können. Jülicher hat aber dann bestimmt un-
recht, wenn er in unbeschränkter Allgemeinheit behauptet,
dass die Evangelisten die Parabeln als *λόγοι σκοτεινοί* an-
sehen. Man braucht sich nur an Stellen wie Marc. 3, 23 ff.;
7, 14 ff.; 12, 1 ff.; Luc. 4, 23; 5, 36 ff.; 13, 6 ff. zu erin-
nern, wo überall die Voraussetzung herrscht, dass die Pa-
rabeln sofort, ohne weitere Erklärung verstanden werden,
und wo von einer Dunkelheit oder von Lösung einer
Schwierigkeit des Verständnisses sich keine Andeutung
findet. Nun ist aber doch auch die andere Seite zu berück-
sichtigen. In unserm Parabelcapitel verstehen nach Auffas-
sung der Evangelisten thatsächlich weder die Jünger, noch
das Volk die Gleichnisse. Das Verständniss derselben wird
wirklich hier nur durch eine *λίσις* Jesu eröffnet.

Jülicher hat versucht, sich den Weg zur Beurtheilung
der *παραβολαί* bei den Synoptikern durch eine Erörterung
über die Begriffe Metapher und Vergleichung, Allegorie und
Gleichniss zu ebnet. Ueber das, was er über Metapher und
Vergleichung sagt, können wir uns kurz fassen. Was eine
Metapher im Gegensatz zu einer Vergleichung sei, ist ja
klar genug. Ich kann nur nicht finden, dass Jülicher recht
haben sollte, wenn er sagt (S. 58), dass die Metapher nie-
mals zur Erklärung, sondern nur als farbiger Redeschmuck
diene, dass sie anrege und bereichere, oder, dass die Ver-
gleichung unterrichtend, die Metapher interessant sei. Mir
scheint ein Moment der Metapher zu sein, dass auch sie
veranschaulichen will. Indem sie einen aus einer andern
Sphäre genommenen Begriff an die Stelle des eigentlichen
setzt, veranlasst sie uns auch, eine Parallele zwischen beiden
Begriffen zu ziehen und kommt dadurch unserer Anschauung
zu Hilfe, durch die Anschauung dann aber auch dem Ver-
ständniss. Also zwischen Metapher und Vergleichung kann
ich nicht eine so scharfe Scheidung machen wie Jülicher.

Nun kommen wir zur Allegorie und zum Gleichniss.
„Wenn in einem Satze nicht nur ein einzelnes Wort meta-
phorisch gebraucht und also durch ein anderes ähnliches
zu ersetzen ist, sondern alle massgebenden Begriffe einer
Vertauschung gegen andere bedürfen, so liegt . . . eine Alle-

gorie vor“ oder „die Allegorie ist die auf ein Satzganzen erweiterte Metapher“, und im Gegensatz dazu ist das Gleichniss „die auf einen ganzen Satz erweiterte Vergleichung“ (S. 59). S. 63 giebt dann Jülicher noch ein Hauptkennungszeichen der Allegorie an. Es ist dies: Jede Allegorie weist über sich selbst hinaus, weil ihr Wortlaut nicht befriedigt. Schritt für Schritt lässt sie den Leser merken, dass er hier nicht fest auftreten kann, dass er sich mit Hilfe der scheinbaren Strasse die wirkliche Strasse aufzusuchen hat. Man muss es jedem Satze, zumal jeder Geschichte anmerken, ob sie eigentlich oder uneigentlich verstanden werden will. Also, wenn wir es kurz zusammenfassen, bei der Allegorie muss man, wie bei der Metapher, ersetzen, um den richtigen Sinn zu bekommen, bei dem Gleichniss wie bei der Vergleichung danebenstellen. Die Allegorie soll auf den Fall, den sie im Auge hat, die Erzählung zuschneiden, die Erzählung ist nicht die Hauptsache, sondern das, was mit der Erzählung eigentlich gesagt werden soll. Bei dem Gleichniss aber steht Beides, das zur Vergleichung Herangezogene und das damit Vergleichene auf gleicher Stufe. Das ist das theoretisch Correcte.

Wird aber diese strenge Scheidung in Wirklichkeit immer durchgeführt? Und liegt nicht der Uebergang aus einer Gleichniserzählung in die Form der Allegorie oft nahe? Jülicher leugnet dies nachdrücklich (S. 77 ff.), aber mit Unrecht. Denn sowie ausser der allgemeinen Aehnlichkeit des Vorganges bei der zur Veranschaulichung herangezogenen Geschichte und dem zu beleuchtenden Fall noch einzelne Züge der Geschichte eine nur auf den zu beleuchtenden Vorgang bezüglichen Sinn haben oder auf denselben zugeschnitten sind, so ist der Uebergang zur Allegorie da. Die Erzählung von dem einen Schaf des Armen 2 Sam. 12, 1—4 ist gewiss keine Allegorie, sondern ein Gleichniss; aber die Schilderung V. 3, dass das Schäfchen von dem Bissen des Mannes ass, von seinem Becher trank, in seinem Schoosse schlief, und der Mann es wie eine Tochter hielt, ist nur mit Rücksicht auf die Frau gezeichnet, da das nicht der Art entspricht, wie man ein Schaf hält. Das Gleich-

niss Luc. 12, 35—39 ist bis V. 36 rein durchgeführt, aber von V. 37 an haben wir auch hier den Uebergang zur Allegorie. Denn es ist auf den ersten Blick erkenntlich, dass sich so kein Herr gegen seine Diener benimmt, wie es hier geschildert ist, sondern der Evangelist hat mit dem Herrn Jesum und mit den Dienern Jesu treue Jünger im Auge. Häufig scheint auch eine Verwechslung zwischen Allegorie und Gleichniss vorzuliegen, wo nur der incorrecte Ausdruck Schuld trägt. Jülicher erwähnt S. 82—84 ein Gleichniss, das Lessing in seinem Streit mit dem Hauptpastor Göze beibringt. Lessing sagt am Schluss des Gleichnisses, „dieser Fuhrmann bin ich, der Befrachter sind Sie“, ganz als ob er eben damit beginnen wolle, eine Allegorie zu deuten, und doch hat Lessing ganz genau gewusst, dass er keine Allegorie, sondern ein Gleichniss erzählt hatte. Es ist auch zu nahe liegend, noch dazu, wenn man den Gedankenkreis kennt, auf den man das Gleichniss anzuwenden hat, gleich zu denken oder zu sagen „das ist“ anstatt „das ist ähnlich wie“.

Dies führt uns auf etwas Anderes. Jülicher kennt keine vollendetere Allegorie als die „Parabel“ Rückert's: Es ging ein Mann im Syrerland (S. 63). 58 Zeilen erzähle es von einem Manne, der wunderbare Erlebnisse hatte; dann hören wir 26 Verse hindurch, wer die einzelnen Gestalten jener Geschichte eigentlich seien. Das Kameel sei die Lebensnoth, der Drache sei der Tod, die Mäuse seien Tag und Nacht, die Beere sei die Sinnenlust. Allein ich glaube, Rückert hat sich von einem richtigen Gefühl leiten lassen, als er nicht „Allegorie“, sondern „Parabel“ als Ueberschrift über das Gedicht setzte. Es ist im Grunde wirklich keine Allegorie. Ersetzen soll man bei der Allegorie, nicht vergleichen. Wie kann man aber in den ersten 12 Zeilen irgend Etwas ersetzen? Die Worte wollen ganz eigentlich verstanden werden. Wenn man sie liest, hat man den Eindruck, es soll eine wirklich gedachte Geschichte erzählt werden. Das Gefühl der gedachten Wirklichkeit verliert sich auch nachher nicht. Jeder muss sagen, dass der Dichter in anschaulicher Weise uns einen Mann vor-

führt, der in eine sehr schwierige Situation versetzt wird und sich in derselben sehr thöricht benimmt. Und das ist's, was der Dichter gewollt hat. Wir sollen die Handlungsweise des Mannes verurtheilen, damit es uns nachher um so greller zum Bewusstsein kommt, dass der Mann nur das Spiegelbild von uns selbst ist. Nicht, dass wir der Mann sind, wie es der Dichter allerdings ausdrückt, sondern dass wir ganz ähnlich handeln, wie der Mann. Rückert giebt eine Deutung in der Art, als ob seine Parabel eine Allegorie sei. Aber dabei passirt es ihm, dass er in Incorrectheiten verfällt, weil eben seine Geschichte keine Allegorie ist. Zuerst deutet er das Kameel auf die Angst und Noth des Lebens; gleich darauf ist es der Gegensatz des Todes, das Leben. Dann wird der Brombeerstrauch auf die Welt gedeutet; aber die Mäuse nagen an dem Strauch, bis er mit seiner Bürde, dem Menschen, dem Drachen Tod in den Schlund stürzt. Hier kommt es auf einmal nur auf den Menschen an, und der Brombeerstrauch hat dann nur insofern Bedeutung, als ausgedrückt werden soll, dass der Halt, der uns vor dem Tode schützt, ein gar geringer und schwacher ist. Und doch haben wir nachher wieder die Deutung Brombeerstrauch, d. h. die Welt, da nämlich der Mensch von den Beeren nascht, die an ihm gewachsen sind. Ferner zeigt die Deutung, dass wir dem Tode sicher verfallen, nicht aber der Angst und Noth des Lebens, und doch können wir uns dieser auch nicht entziehen. Anders wäre es, wenn Rückert den zweiten Theil so gewendet hätte, wie es der erste verlangt. Es kommt nur auf die Situation an, in der sich der Mann befindet, und die in Vergleichung gesetzt wird mit dem menschlichen Leben. Zwischen zwei Schrecknisse, Lebensnoth und Tod, mitten hineingestellt, trotz der Angst und den Gefahren, die uns das Leben täglich bringt, und trotz der sicheren Erkenntniss, dass wir dem Tode unaufhaltsam entgegengehen, vergessen wir doch Alles, was uns umdroht, sowie uns die Sinnenlust lockt. Das ist der Gedanke, den uns die Parabel veranschaulichen will. Wir sehen aber auch hier, dass die Grenzlinie zwischen Parabel und Allegorie leicht überschritten werden

kann. Denn die Schilderung von dem Mäusepaar, von dem die eine weiss, die andere schwarz ist, kann von vornherein nur auf die Deutung desselben als Tag und Nacht gemünzt sein. Und dies geht über die Form eines Gleichnisses hinaus.

Fassen wir also das eben Gesagte zusammen, so ist unsere Ansicht nicht unwesentlich von der Jülicher's verschieden. Einmal die Grenzscheide zwischen Parabel und Allegorie ist für uns nicht eine so scharf abgegrenzte als für den genannten Gelehrten. Der Uebergang namentlich von der Parabel zur Allegorie liegt bisweilen so nahe, dass er nicht vermieden wird. Und das muss begreiflich gefunden werden. Denn das Bild wirkt noch drastischer, wenn nicht zwei Dinge zur Vergleichung neben einander gestellt sind, sondern wenn man gleich einen Begriff statt des andern einsetzt, oder wenn man das Bild gleich mit Rücksicht auf den zu beleuchtenden Vorgang formt. Daher ist auch bei unsern Evangelisten manche Wendung, die auf allegorische Auffassung schliessen lässt, nur auf eine incorrecte Ausdrucksweise zurückzuführen, wie wir ja auch bei Männern wie Lessing und Rückert solche Verwechslungen beobachten konnten. Ferner, da Parabel und Allegorie nahe verwandt sind, ist es an und für sich durchaus glaublich, dass Jesus bei seiner Neigung zu bildlicher Redeweise sich wohl auch der Form der Allegorie bedient haben könne. Und nun kommen wir zu unserm „Gleichniss von vielerlei Acker“.

Jülicher stimmt mit Weiss darin überein, dass wir hier im Grunde genommen ein Gleichniss vor uns haben. Nur fasst Jülicher den Gedanken, der durch dasselbe ausgedrückt werden solle, etwas anders als Weiss. Hatte dieser Letztere erklärt (Marc. S. 141): „Wie der Erfolg der Säemannsarbeit von der Beschaffenheit des Ackers abhängig ist, so ist auch der Erfolg der reichsgründenden Thätigkeit Jesu abhängig von der Beschaffenheit des Volkes, in welchem er wirkt; wie dort daher nur ein Theil des Samens wirklich Frucht trägt, so hat auch diese nur bei einem Theil des Volkes rechten Erfolg“, so meint Jülicher (S. 115): „Die Säemannsparabel sollte

gewiss an einem concreten Fall aus dem Leben des Landmanns das Gesetz veranschaulichen, welches auch im Himmelreiche gilt, dass keine Arbeit und kein Aufwand an Kraft oder Habe überall gleichen Erfolges, gleichen Segens, gleicher Aufnahme sicher ist, dass immer Vieles umsonst, Vieles aber auch mit Frucht und Lohn gethan wird.“ Bei dieser Anschauung können beide Gelehrte keinen Nachdruck darauf legen, dass drei Arten von Boden erwähnt werden, bei denen der Same keine Frucht trägt. Weiss ist der Ansicht, das Gleichniss wolle uns die in der Natur wirklich vorliegenden Hindernisse für das Gedeihen des Samens angeben, und dieselben seien nur in der concret veranschaulichenden Weise der Parabelerzählung ausgeführt. Irrthümlicher Weise aber habe man von früh an darauf den Hauptaccent gelegt, und gerade diese Züge der Parabel durch allegorisirende Ausdeutung zu verwerthen gesucht. Jülicher sagt, da alle Misserfolge, insbesondere auch die der Himmelsboten, sich aus sehr verschiedenen Ursachen erklären, musste Jesus zu dieser Verschiedenheit anschaulichen Ausdruck besorgen. Zu dem Zwecke erzählt er von dreierlei Acker, wo der Same nicht gedeihe. Und beide finden sich in dieser Anschauung dadurch bestärkt, dass sie nachweisen zu können glauben, wie Marcus, der die Grundlage auch für Matthäus abgebe, in die ursprüngliche Parabel allegorisirende Züge eingefügt habe (für Jülicher vgl. S. 184 f. 190).

Ich für meine Person kann der Ansicht der genannten Gelehrten nicht zustimmen, ich halte unsere Erzählung für eine Allegorie. Mir scheint Matthäus noch in den meisten Punkten die Form, in der die Erzählungsquelle diese Allegorie berichtete, treu erhalten zu haben. Nun liesse sich ja denken, dass dieselbe bis zu ihrer schriftlichen Fixirung mancherlei den ursprünglichen Sinn verändernde Zusätze und Umbildungen erfahren habe. Allerdings muss zugegeben werden, dass bei einem Gleichniss wie dem unsrigen die Möglichkeit vorlag, dass Umbildungen mit demselben vorgenommen und Zusätze gemacht werden konnten. Nur scheint es mir bedenklich, denselben eine

solche Ausdehnung zuzuweisen, wie es Weiss und Jülicher thun. Allein auch nach den Abzügen, die Weiss von dem Gleichniss macht, bleibt genug bestehen, was die Auffassung der Erzählung als Allegorie rechtfertigt. Auf keinen Fall kann verwischt werden, dass schon ursprünglich nicht etwa der vierte Fall in besonderer Weise nach der Richtung vor den anderen hervorgehoben gewesen ist, dass der überwiegende Theil des ausgestreuten Samens als auf das gute Land gesät bezeichnet war; sondern es war erzählt worden, wie ein Theil an den Weg, ein Theil auf das Steinige, ein Theil in die Dornen, ein Theil auf das gute Land fiel, also war der vierte Fall nur neben, nicht über die drei ersten Fälle gestellt. Selbst wenn Weiss recht haben sollte, dass die Quelle in den drei ersten Fällen ἄλλο, also den Singular, im vierten den Plural ἄλλα geschrieben habe, würde unsere Behauptung nicht wesentlich modificirt, denn durch den Plural kann dann höchstens eine Nuance in der Bedeutung ausgedrückt sein. Erweist sich aber die Nebeneinanderstellung der viererlei Arten von Boden als ursprünglich, so kann die Erzählung nicht einen natürlichen Vorgang im Auge gehabt haben, an dessen Beispiel uns eine Lehre für das Gottesreich gegeben werden sollte, sondern dann verräth sich, dass sie nicht eigentlich verstanden sein will. Wenn ein Landmann hinausgeht, um Samen zu streuen, so wird es oft nicht zu vermeiden sein, dass einzelne Körner an den Weg fallen; aber das ist natürlich ein verschwindender Theil des Samens, der nicht in Parallele gesetzt werden kann mit dem Samen, der auf das wirkliche Ackerland fällt. Ebenso wenig sät der Landmann auf das Felsige oder, wie Weiss mit Lucas will, auf den Felsen; auch nicht in die Dornen, wo die junge Saat erstickt werden muss, sondern er sät in das gute, für die Aufnahme der Saat vorbereitete Ackerland. Ferner ist in der Form der Parabel, auch wie Weiss sie für ursprünglich hält, von dem Säemann (ὁ σπείρων) die Rede, und das findet auch Jülicher (S. 102) im Grunde für einen Fehler. Die Parabel würde es mit einem Säemann zu thun gehabt haben, die

Allegorie will aber unter dem Säemann eine bestimmte Person verstanden wissen und setzt daher den bestimmten Artikel.

Doch wir brauchen uns darauf nicht zu beschränken. Ich glaube nach meinen Ausführungen über das Gleichniss die Berechtigung zu der Annahme zu haben, dass die Form desselben, wie sie Matthäus und Marcus bieten, der Quelle und, wie ich nun hinzufügen kann, auch der Form, wie sie aus Jesu Munde kam, näher steht als die Darstellungsweise des Lucas. Dann tritt aber im zweiten und dritten Fall wieder klar hervor, dass wir es mit einer Allegorie zu thun haben. Kein Landmann sät auf einen Boden, der nur so wenig Ackerkrume hat, dass die Saat nicht Wurzel fassen und also der Sonnenhitze nicht widerstehen kann, sondern verdorren muss. Diese Saat geht auch nicht sofort (*εὐθέως*) auf, sie verdorrt auch nicht unmittelbar *ἡλίου ἀνατείλαντος*, wenn die Sonne aufgegangen ist. Im folgenden Falle haben wir die Unklarheit, dass nicht deutlich ausgesprochen ist, ob das Dornengesträuch schon vorhanden ist, wenn der Same ausgestreut wird, oder ob es erst mit dem Samen zugleich aufgeht. Wenn es heisst *ἔπασεν ἐπὶ τὰς ἀκάνθας*, so sollte man denken, die Dornen wären schon da; wenn aber von einem *ἀναβαίνειν* der Dornen kurz darauf die Rede ist, so ist vorausgesetzt, dass die Dornen erst mit aufgehen. Diese Züge wollen so verstanden sein, dass das Bild geformt ist mit Rücksicht auf die darzustellenden Gedanken, wie ja bei der Allegorie immer die bildliche Einkleidung die Kosten zu tragen hat, wenn die Vorgänge, die zu einander in Beziehung gesetzt werden, sich nicht entsprechen. Die Allegorie führt also den Gedanken vor, wie ein Theil des Samens gar nicht zum Aufgehen kommt, ein anderer zwar aufgeht, aber sehr bald wieder verdorrt, ein anderer in seiner Entwicklung gleichfalls wieder vernichtet wird, und wie nur ein Theil der Saat Frucht bringt, auch wieder in verschiedenen Graden, das eine dreissigfältig, das andere sechzigfältig, das andere hundertfältig.

Was soll nun mit dieser bildlichen Darstellung gesagt

werden? Wir brauchen nicht lange zu suchen, da uns alle drei Synoptiker eine Deutung der Allegorie erhalten haben. Wenn wir aber derselben näher treten, so muss eingestanden werden, dass die Deutung in der Fassung, wie sie selbst bei Matthäus vorliegt, ernste Bedenken gegen ihre Ursprünglichkeit erweckt. Dieselben gründen sich zuerst auf die Auffassung, dass Jesus, wenn er eine Erklärung der Allegorie gegeben hat, dies in correcter Weise gethan haben wird. Wenn wir vorläufig davon absehen, ob nicht in der Deutung falsche Wege eingeschlagen worden seien, sondern nur betrachten, ob der logische Aufbau des Gedankens in den einzelnen Fällen der Deutung dem Aufbau im Gleichnisse selbst entspricht, so kann nicht gezeugnet werden, dass eine Disharmonie zwischen dem Gleichniss und der Deutung besteht. Denn sollte die Deutung richtig durchgeführt werden, so müsste sie etwa so lauten: „Der Säemann ist des Menschen Sohn, die Saat, die er ausstreut, die Botschaft vom gekommenen Gottesreiche. Der an den Weg gesäte Same ist das Wort vom Reiche Gottes, welches in die Herzen von solchen Menschen fällt, die dasselbe nicht annehmen, sondern aus deren Herzen es der Teufel wieder wegholt. Der auf das Felsige gesäte Same ist das Wort, welches in Herzen fällt, die dasselbe hören und sogleich mit Freuden annehmen, die aber keinen Bestand haben, sondern, wenn Trübsal und Verfolgung wegen des Wortes hereinbricht, sofort abfallen. Der in die Dornen gesäte Same ist das Wort, welches in Herzen fällt, die sich der Weltlust und den trügerischen Lockungen des Reichthums hingeben, und die zwar das Wort aufnehmen, aber ihre weltliche Gesinnung die Oberhand gewinnen lassen, so dass auch sie abfallen. Der auf das gute Land gesäte Same aber ist das Wort, welches in Herzen fällt, die dasselbe aufnehmen und Frucht tragen, die einen hundertfältig, die andern sechzigfältig, die andern dreissigfältig.“

Also nur der erste Fall hat den darzustellenden Gedanken verhältnissmässig correct durchgeführt. Es tritt nur in V. 19 des Matthäus noch deutlich heraus, dass hier der Same in das Herz des Menschen fallend gedacht wird, in

den folgenden wird irrthümlich Same und Mensch gleichgesetzt.

Wir können hier gleich noch etwas Anderes anschliessen. Im vierten Falle haben wir im Gleichniss die Erwähnung von dreierlei Fruchtbarkeitsgraden des auf das gute Land gefallenen Samens. Ich bin der Ansicht, dass in diesem Zug' die Quelle das Ursprüngliche erhalten hat, weil ich keinen Grund finde, warum derselbe später hinzugekommen sein sollte und auch das Gleichniss demselben Raum giebt. Diese Angabe ist aber dann in der Deutung nicht erklärt worden, sondern hier kehrt der Ausdruck der Quelle wieder, nur in etwas veränderter Form. Und das kann ebensowenig ursprünglich sein wie die Vermischung des Bildes mit der Deutung in manchen Ausdrücken (*τὸ ἐσπαρμένον* V. 19; *ρίζαν* V. 21; *συνπνίγει* und *ἄκαρπος* V. 22; *καρποφορεῖ* V. 23).

Neben diesen formalen Gesichtspunkten müssen aber auch sachliche Bedenken erhoben werden. Es ist eine irrige Deutung, wenn der erste Fall unter den Vögeln des Himmels den Satan symbolisirt findet. Wittichen (Leben Jesu S. 158) hat recht, der festgetretene Wegboden entspricht nichts Anderem als der Unempfänglichkeit des Herzens für das Evangelium, wobei das Wort gar keinen Eingang findet, und das Charakteristische des Bildes wie die Mehrheit der Vögel verlangen die Auffassung, dass das Wort, nachdem es vernommen ist, dem Menschen unter den flüchtigen Eindrücken der Aussenwelt wieder entschwindet, nicht, dass der Satan kommt und das Wort aus den Herzen der Menschen raubt. In dieser Deutung der Synoptiker spiegelt sich auch eine Anschauung, die in der Urgemeinde geherrscht hat, der Lehre Jesu aber nicht bestimmt zugewiesen werden darf. Jesus hat in dem Satan wohl den Beherrscher des Dämonenreiches gesehen. Eine recht charakteristische Stelle für diese Auffassung ist Luc. 10, 17 f., wo erzählt wird, dass die Zweiundsiebzig mit Freuden zurückkommen und von ihren Dämonenaustreibungen in seinem Namen berichten. Da antwortet ihnen Jesus: „Ich sah den Satan vom Himmel wie einen Blitz herabgefallen.“ Das soll

heissen, dass der Satan seiner Macht beraubt sei, da durch sie die Dämonen, die Diener des Satans, bezwungen seien. Hier aber V. 19 ist er das widergöttliche Princip, das in Gegensatz zu dem Messias tritt und seine Wirksamkeit beeinträchtigen will. Doch ist diese Erwägung nicht sicher.

Der zweite Fall ist auch nicht richtig gedeutet worden. Ich glaube, dass Wittichen irrt, wenn er unter der Sonne, die bei dem Ackerboden von geringer Tiefe schon die junge Saat versengt, die Sonne des Glücks versteht. Die Auffassung der Evangelisten von der Sonne als Zeichen hereinbrechender Verfolgung hat an alttestamentlichen Stellen wie Jes. 25, 4 f. Jer. 17, 8 zwar eine Analogie, ist aber nichtsdestoweniger hier dem Bilde auch nicht entsprechend (vgl. Weiss). Denn das Bezeichnende dieses zweiten Falles ist dies, dass nicht genug Boden da ist und in Folge dessen nicht genug Nahrung und Feuchtigkeit für die junge Saat. Wenn dann das Gleichniss von der Gluth der Sonnenstrahlen spricht, denen die Saat nicht widerstehen kann, so heisst das, dass diese Classe von Menschen feindlichen Einwirkungen gegen das Wort Gottes, zu deren Bezwungung Widerstandsfähigkeit und Festigkeit gehört, unterliegen, weil sie keine Kraft zum Widerstand haben. Die Deutung unserer Evangelien aber hat sich geformt unter dem Druck der Leiden und Verfolgungen der ältesten Gemeinde, verrieth also schon eine praktische Anwendung auf spätere Verhältnisse und ist ausserdem auch zu eng.

Im dritten Fall ist Wittichen's Anschauung wieder durchaus berechtigt. Nach Gen. 3, 18 und Hiob 30, 7 ist es geboten, hier an Mühseligkeiten des Lebens zu denken, die sich der Entfaltung des Wortes entgegenstellen. Dann ist selbst im Matthäustext die *ἀπάτη τοῦ πλούτου* ein schiefer Ausdruck. Und überdies, wenn auch in *μέριμνα τοῦ αἰῶνος* möglicher Weise die Bedeutung gefunden werden könnte, auf die dieser Fall des Gleichnisses hinauswill, so liegt doch in der Verbindung der beiden Ausdrücke die Deutung, dass gesagt werden soll, diese Classe von Menschen strebe, sich in den Besitz und Genuss von irdischen Dingen zu setzen, und das ist dann doch verschieden von dem Ge-

danken des Gleichnisses, das von der Noth und Mühsal reden will, die das Leben bringt.

Also ist der Gedankengehalt, den Jesus in der Allegorie hat zum Ausdruck bringen wollen, in der Deutung der Quelle nicht richtig vorgeführt. Jesus hat darstellen wollen, welches Schicksal er mit seiner Reichspredigt habe. Er sieht dasselbe vorgezeichnet durch die Beschaffenheit des menschlichen Herzens. Ein Theil der Menschen hört die Botschaft vom gekommenen Gottesreich, nimmt dieselbe aber nicht an. Sie empfinden ihre grosse Hilfsbedürftigkeit nicht, wenden sich gleichgültig ab und vergessen unter den flüchtigen Eindrücken der Aussenwelt gar bald das Gehörte. Im Gegensatz zu ihnen stehen Andere, die freudig das angebotene Heil ergreifen und sich zu Jesu Nachfolge bereit erklären. Aber der grosse anfängliche Eifer hält nicht Stand bei ihnen. Nur in den Tagen des Wohlergehens bleiben sie Jesu Wort treu; sowie aber die neue Lehre ihnen Schweres auferlegt und sie in Anfechtungen führt, so kehren sie ihr den Rücken. Eine andere Classe von Menschen sind diejenigen, welche gleichfalls der Verkündigung des Evangeliums ihr Herz öffnen. Aber das Wort Gottes nimmt nicht ganz von demselben Besitz, die Sorgen und Mühsale des irdischen Lebens hören nicht auf, sie auch noch zu beschäftigen, ja alle diese Sorgen des Lebens beschäftigen sie mehr als die Sorge, in der Nachfolge Jesu zu bleiben. Ist das aber der Fall, so hören sie auf, Glieder des Reiches zu sein. Dagegen giebt es aber auch eine Classe von Menschen, welche willig und gern sich Jesu und seiner Lehre anschliessen, die Sorge um das Irdische von sich abwerfen und keinen Kampf, keine Anstrengung scheuen, um nur ihre Seele zu retten und wahre Diener des Wortes zu werden, ein Jeder an seinem Theil und gemäss der Stelle, wohin er von Gott berufen worden ist.

Wenn gegen die allegorische Auffassung geltend gemacht wird, dass mit diesen vier Classen von Menschen durchaus keine Vollständigkeit erreicht werde, sondern noch manche andere Classen ausser diesen zu erwähnen gewesen seien, so muss doch auch bedacht werden, dass es kaum

die Absicht Jesu gewesen sein kann, ein vollständiges Bild aller Arten von Menschen zu geben oder aller der Hindernisse, die der Entfaltung des Wortes vom Reich in den Herzen der Menschen entgegenzutreten können. Er hat ein paar markante Arten der Hindernisse herausgegriffen und in der Gegenüberstellung von 'drei Arten der Verworfenen gegenüber dem einen Theil, der nur gerettet wird, ein sehr deutliches Bild gezeichnet.

Es ist auch der Einwand erhoben worden, dass Jesus nicht bloss an sich selbst und die Hindernisse, die sich ihm bei seiner Wirksamkeit in den Weg stellten, gedacht habe, sondern dass er ebenso gut habe darstellen wollen, welche Erfahrungen die Verkündiger des Evangeliums überhaupt und überall machen müssten. Ich kann mich aber nicht zu dieser Annahme entschliessen. Im Hintergrunde steht ja natürlich dieser Gedanke, da die allgemeinen, in der Natur des Menschenherzens begründeten Ursachen, aus denen die Predigt vom Gottesreich den verschiedenen Erfolg hat, auch für die späteren Zeiten gelten. Aber den Ausblick auf die Zukunft gleichwerthig neben die Schilderung von Jesu eigener Wirksamkeit gestellt zu denken, empfiehlt sich nicht. Ich bin der Meinung, dass Jesus bei einer bestimmten historischen Gelegenheit, auf Grund seiner Erfahrungen bei der Predigt vor dem Volke unser Gleichniss gesprochen hat, und dann wird er auch eben diese seine Erfahrungen darin haben zum Ausdruck bringen wollen. Wenn aber dieses Resultat, was Jesus zieht, für alle Zeiten passt, so beweist das nur die innere Wahrheit auch unseres Gleichnisses.

Wir haben aber immer noch auf die aufgeworfene Frage zu antworten, ob die Anschauung der Quelle von der Unverständlichkeit der Parabel die geschichtlich treue ist. Es liegt schon im Vorangehenden die Andeutung, wie ich entscheiden zu müssen glaube. Die Deutung der Parabel ist nach meiner Ansicht in der Form der Evangelisten sicher nicht von Jesus gegeben worden, ja ich bezweifle, dass Jesus überhaupt eine solche Deutung gegeben habe. Der Satz von Weiss, den Jülicher aufnimmt und mit noch

grösserem Nachdruck als Weiss verfißt, dass die Parabel nicht verhüllen, sondern beweisen wolle, scheint mir auch vollständig richtig zu sein. „Wenn Christus *κηρύσσειν* und *διδάσκειν*, *ζητεῖν* und *εὑρίσκειν* für seine Lebensaufgabe ansah, so kann er in Parabeln nicht gesprochen haben mit jener Absicht, nicht verstanden zu werden“ (Jülicher S. 145). „Jesus hat die Parabel angewendet für alle möglichen Objecte seiner Rede, in feierlicher Predigt wie im täglichen Verkehr, vor allen möglichen Hörern, Feinden, Unentschiedenen, innigen Verehrern, von Anfang bis zu Ende seiner Wirksamkeit, um durch diese Form die Deutlichkeit und Ueberzeugungskraft seiner Gedanken zu erhöhen“ (S. 147). Und mag man immerhin die Erzählung von vielerlei Acker als eine Allegorie ansehen müssen, daran, dass Jesus auch mit dieser Allegorie nichts Anderes bezweckt habe, als recht eindringlich dem Volke an dieser bildlichen Erzählung einen Grundgedanken seines Reiches zum Verständniss zu bringen und ein Facit seiner bisherigen Wirksamkeit zu ziehen, daran glaube ich bestimmt festhalten zu müssen.

Der Gedanke der Allegorie, dass viele Hörer des Worts aus mancherlei Gründen nicht die Rettung für ihre Seelen finden und sich nur ein Theil dem Reiche zuwendet und wahre Theilhaberschaft an demselben erwirbt, führt uns nicht in die Anfangszeit von Jesu Wirksamkeit in Galiläa, sondern Jesus wird viele bittere Erfahrungen gemacht, aus längerer Wirksamkeit das Volk und seine Gleichgültigkeit gegen seine Lehre kennen gelernt haben, ehe er ein so düsteres Gemälde von ihrer Herzensbeschaffenheit entwerfen konnte. Diese Voraussetzung können wir aber auch von einer anderen Seite her nicht entbehren.

Es schimmert noch durch eine Reihe von allerseits anerkannten Nachrichten in den synoptischen Evangelien die Anschauung hindurch, wie die Jünger nur langsam und allmählich in das wahre Wesen von Jesu Lehre eindringen und ein Verständniss für das bekamen, was Jesus mit seiner Verkündigung vom Gottesreich brachte. Das Volk mochte wohl auch den gewaltigen Reden des

grossen Propheten mit Staunen und Bewunderung lauschen, aber mehrfach haben wir Anzeichen, dass es hauptsächlich Heilungen und Zeichen verlangte, um an Jesu göttliche Sendung zu glauben. Daher ist die Annahme unabweisbar, dass Jesus längere Zeit gebraucht haben werde, um ihnen zu zeigen, dass Gott ihn nur in die Welt gesandt habe, um ihnen die Erlösung aus dem Sündenelend zu bringen, sie mit Gott zu versöhnen und in das rechte Kindschaftsverhältniss zu Gott einzusetzen. Und wie hat sich der Herr abgemüht, die Herzen des Volkes zu gewinnen, dass sie sich ihm willig öffneten und die dargebotene göttliche Gnade annähmen. Liegt es dann aber nicht nahe zu denken, dass Jesus schliesslich dem Volke in einer Form, die es fassen konnte, zeigen wollte, wie es sich diesem seinem Streben gegenüber gestellt habe? Dann kann aber der Zweck dieses Gleichnisses auch nur der sein, dass Jesus damit von seinen Hörern habe verstanden sein wollen. Ich sollte meinen, das Schlusswort des Gleichnisses „wer Ohren hat, der höre“ gebe auch noch auf das Deutlichste an, dass Jesus dem Volke eine recht offene und sprechende Lehre und Mahnung gegeben zu haben glaubte.

Betrachten wir von diesem Gesichtspunkt aus unser Gleichniss, so finde ich für meine Person, dass dasselbe an die Auffassungsgabe des Volkes, welches Jesum und seine sich vielfach in Gleichnissen bewegende Lehrweise kennt, nicht zu hohe Anforderungen stellt. Es hat wohl jedem Hörer zum Bewusstsein kommen müssen, dass Jesus auch hier nicht etwa eine einfache Geschichte habe erzählen wollen, sondern dass er mit seinen Worten etwas Anderes meinte. Versteht doch heutzutage noch jedes Kind, dem man unser Gleichniss erzählt, dass dahinter etwas Anderes steckt, als die Worte sagen; und wie noch jetzt sogar bei Kindern stets die Antwort kommt, der Säemann ist Jesus, und der Same, den er ausstreut, das Evangelium, so werden auch wohl die Volkmassen begriffen haben, dass Jesus, wie er sonst immer in seinen Reden von dem Gottesreich redete, auch hier von sich und seiner Verkündigung handle. Damit ist aber der Schlüssel gegeben, damit fällt die Dunkel-

heit weg, die in der Allegorie liegt. Es hebt sich dann der Gedankengang, den das Bild veranschaulichen will, so deutlich hervor, dass man Jesum verstehen muss und es keine Schwierigkeit hat, den Sinn der einzelnen vier Fälle zu bestimmen.

Es springt in die Augen, dass der erste Fall von einer Nichtannahme des Wortes redet und der vierte von den Menschen handelt, welche sich Jesus zuwenden und seiner Lehre treu bleiben. Aber auch der zweite und dritte Fall sind nicht schwer zu verstehen bei der unbestreitbaren Empfänglichkeit der Orientalen für bildliche Darstellungsweise und bei der Durchsichtigkeit der Hülle, in die die wahren Begriffe eingekleidet sind. Denn ein Ackerboden, der auf felsigem Grund wenig Erde hat, ist ein deutliches Bild der Oberflächlichkeit vieler Menschen und die Sonne als Zeichen des in seiner Stärke feindlich Einwirkenden, ja Vernichtenden und die Dornen als Zeichen der Mühsal sind dem mit dem A. T. bekannten Volk gewiss geläufig gewesen.

Wir müssen aber noch betrachten, wie die Evangelisten dazu gekommen sein können, uns von einer Unverständlichkeit der Parabel ohne Deutung zu erzählen. Ihr Bericht ist doch nur möglich, wenn thatsächlich in den Kreisen, aus denen die Erzählungsquelle herausgewachsen ist, die Anschauung geherrscht hat, dass man, um in das wahre Verständniss dieser Allegorie einzudringen, eine ausgeführte Deutung der einzelnen Begriffe nöthig habe. Ich glaube nun, dass nicht umsonst sich gerade an das Gleichniss von vielerlei Acker die Anschauung von der Nothwendigkeit einer Deutung angeschlungen hat, weil man wohl herausfühlen mochte, dass das Gleichniss sich doch von den meisten anderen unterschied. Die meisten andern Gleichnisse Jesu, die die Form einer Erzählung tragen, liessen einen Gedanken heraustreten, ein Gesetz in hellem Licht erscheinen, und darauf war es in denselben auch nur abgesehen. Hier aber will alles anders verstanden sein, als es der einfache Wortlaut sagt, man muss in jedem einzelnen Falle andere Begriffe statt der im Gleichniss angegebenen einsetzen. Dazu mag gekommen sein, dass aus dem praktischen Be-

dürfniss, vielleicht bei den Gemeindeversammlungen eine Deutung entstanden war und mit dem Gleichniss überliefert wurde. War eine solche Deutung aber einmal im Umlauf, so erklärt sich auch wieder, wie man das Gleichniss für unverständlich ohne dieselbe hielt. Denn in der Deutung glaubte man die authentische Auslegung zu haben, auf die man angewiesen war, um das Gleichniss recht zu verstehen, und setzen wir hinzu, so wie diese Deutung es verlangt, die uns überliefert ist, würde allerdings Niemand von vornherein das Gleichniss haben auffassen können. So kann ich diesen Entwicklungsgang in der Urgemeinde wohl verstehen. An jenem Tage aber, als das Volk das Gleichniss von Jesus vorgetragen erhalten hat, hat es dasselbe gewiss begriffen, denn es ist für mich nicht zweifelhaft, dass Jesus das Gleichniss bei einer Gelegenheit gesprochen hat, wo sich ihm der Gedanke desselben mit Macht aufdrängte, wo also die Situation für dasselbe eine durchaus klare war. Was aber an jenem Tage sich den Hörern als der zu Grunde liegende Gedanke aufdrängen musste, das kann natürlich, wenn man das Gleichniss aus dem Zusammenhange herausnimmt, nicht so deutlich sein. Dazu kommt, dass man in der ältesten Christengemeinde in dem Gleichniss ja auch Hindeutungen Jesu auf die Schicksale seiner Gemeinde und der späteren Verkündigung zu finden glaubte, und diese Hinweise wollen natürlich direct erschlossen sein.

So wird es nun auch verständlich, wenn an unserer Stelle dem Begriff *παραβολή* die Vorstellung einer dunkeln, der Deutung bedürftigen Redeform anhaftet. Wenn aber an anderen Stellen der Begriff dieses Wortes dieses Merkmal bestimmt nicht trägt, so haben wir uns zu vergegenwärtigen, dass derselbe ein gar weitschichtiger ist. Es fallen unter denselben nicht nur kurze bildliche Ausdrücke und Lehrsprüche, wie Matth. 24, 32; Luc. 4, 23; 6, 39, oder Erzählungen, in denen eine sittliche oder religiöse Wahrheit veranschaulicht werden soll, wie die Gleichnisse vom barmherzigen Samariter oder vom thörichten Reichen u. a., sondern auch das, was wir heutzutage unter Allegorie verstehen, gehört hierher. Je nachdem also mit *παραβολή* ein

Bild oder eine Erzählung gemeint ist, welche den eigentlichen Gedanken durch die bildliche Hülle leicht durchsimmern lässt, oder eine Allegorie, bei der man, um das Verständniss zu erschliessen, angeben muss oder, wie hier, angeben zu müssen glaubte, wie die einzelnen Begriffe zu fassen seien, haftet dem *παραβολή* eine verschiedene Bedeutung an.

Darauf, dass die Fassung der Quelle (*τὰς παραβολὰς* Marc. V. 10, ferner V. 33 f.) voraussetzt, nicht nur die Parabel vom Säemann sei weder von den Jüngern noch von dem Volke in ihrem Sinn erfasst worden, sondern Jesus habe an jenem Tage auch noch andere Parabeln gesprochen, deren Bedeutung gleichfalls allen Hörern ohne Deutung verborgen blieb, brauchen wir kein Gewicht zu legen. Denn die Quelle hat hier nur dies eine Gleichniss geboten, und auf dasselbe kommt es ihr im Grunde auch nur an, so dass die Frage nach der Unverständlichkeit hier nur auf das Gleichniss von viererlei Acker angewendet sein will.

Nach der Auffassung der Evangelisten hat nun Jesus dieses Gleichniss, welches Niemand ohne Deutung verstand, mit Absicht an jenem Tage vor dem Volk gesprochen, um ein göttliches Strafgericht an ihnen zu vollziehen. Indem Jesus eine Weissagung des Propheten Jesaias (6, 9 f.) erfüllen wollte, habe er an jenem Tage von vornherein bezweckt, ihnen seine Lehre in einer Form zu geben, dass sie mit sehenden Augen nichts erblickten und mit hörenden Ohren nichts verstünden. Gegen diese Anschauung muss ich zweierlei einwenden. Jesu Verkündigung ist eine offene, freie gewesen, sein mahnender Weckruf erging laut an alle Herzen, es ist sein unablässiges Bestreben gewesen, in dem Volk das Verlangen nach dem von ihm dargebotenen Heil wachzurufen. Es widerstreitet Gottes und seiner allerbarmenden Liebe, dass er auch nur einmal habe eine Lehrform wählen können, die es Niemand möglich gemacht habe, ihn zu verstehen und zu ihm zu kommen. Dazu tritt als zweites: die Vorstellung, dass, wer dies Gleichniss nicht verstehe, der Verstockung und dem Verderben anheimfallen müsse, ist nicht haltbar. Wir haben kein Recht, die Angabe aller vier Evangelien zu bezweifeln, dass Jesus dies Prophetenwort in seinem Wirken erfüllt gesehen hat. Aber

jedenfalls hat er dies bei anderer Gelegenheit ausgesprochen. Wer das Gleichniss nicht verstand, verstand nur ein Gesetz der Entwicklung des Gottesreiches nicht, das in der verschiedenen Beschaffenheit der Menschenherzen seinen Grund hat. In diesem Gesetz liegt zwar eine tiefernte Mahnung, aber nicht das entscheidende Mysterium des Reiches. Denn ein verstandesmässiges Erfassen einer allgemein religiösen Wahrheit giebt keine Bürgschaft für ein inneres Umkehren und Verlangen nach Erlösung. Die Möglichkeit aber, dass die Urgemeinde zu der bei den Synoptikern vorliegenden Auffassung der Bedeutung unseres Gleichnisses gelangte, war von dem Augenblick an gegeben, als die Vorstellung eines in dem Gleichniss den Uneingeweihten verschlossenen Mysteriums entstanden war.

Auch den Evangelisten ist aber ihre Anschauung nur unter einer Bedingung annehmbar erschienen, nämlich, dass die Verstockung eine zeitweilige sei und später aufgehoben werden solle, wenn dem Auftrage Jesu gemäss die Jünger das in der Oeffentlichkeit verkündigten, was Jesus ihnen allein mitgetheilt hatte. Aber die Verse Marc. 4, 21 — 24, die diese Anschauung vertreten, stehen wohl hier nicht am ursprünglichen Ort. Sie tragen nicht das Gepräge innerer Zusammengehörigkeit, sondern dasjenige einer künstlichen Gruppierung. Dazu kommt, dass sowohl V. 21 wie V. 22 des Marcus hier einen beschränkteren Sinn haben, als an den Stellen, wo sie aus der andern, der Redenquelle erscheinen, insofern Matth. 5, 15 und 10, 26 das Licht und das Verborgene die gesammte Lehre Jesu einbegreift, hier nur die aus den Parabeln zu gewinnenden Lehren, und die allgemeine Beziehung jedenfalls den Vorzug verdient. Die Sprüche Marc. 4, 24 f. stehen aber nur in lockerer Verbindung mit dem Abschnitt, und auch sie kehren in der Redenquelle in Verbindungen wieder, die vor der unserer Stelle bestimmt vorzuziehen sind.

Wenn wir also auch hier gegen die Anschauung selbst der ältesten Christengemeinde Einspruch erheben müssen, glauben wir doch, dass nur so der Person und dem Wirken Jesu Gerechtigkeit widerfährt.

Die protestantischen Dissenters in der Literatur des Jahres 1887¹⁾.

Von

Prof. D. Nippold

in Jena.

Bereits der Jahrgang 1886 dieser Jahrbücher hat der interconfessionellen Rubrik des theologischen Jahresberichts eine in hohem Grade wünschenswerthe Ergänzung geboten. Eine im Werden begriffene wissenschaftliche Disciplin lässt sich eben nicht in derselben Art behandeln wie die unter einander fest abgegrenzten, in sich selbst abgeschlossenen Fächer. Nun unterliegt es aber gegenwärtig wohl keinem Zweifel mehr, dass der Sprachvergleichung und Religionsvergleichung auch die Confessionsvergleichung als eigene Wissenschaft zur Seite zu treten beginnt. Als der zeitige Referent über dieses Feld darf ich mit dem Geständniss nicht zurückhalten, dass die neuen Wege, auf die ich hier unbewusst geführt worden bin, nicht etwa von mir entdeckt

1) Die einschlägige Literatur ist in der Abtheilung über die innerprotestantische Entwicklung (Th. JB. VII, S. 289—302) zusammengestellt. Die dort behandelten Abschnitte B. (die kleineren Kirchenbildungen des europäischen Continents) und C. (der anglo-amerikanische Protestantismus) bedurften hier keiner bedeutsameren Ergänzung. Es sind daher nur einzelne denselben angehörige Ausführungen mit dem Abschnitt A. (die deutschkirchlichen Denominationen ausserhalb der Landeskirchen) verbunden worden. Dagegen ist dieser letztere als solcher hier zu einer eingehenderen Behandlung gekommen, als es in dem Auszuge des JB. möglich war.

worden sind, sondern dass es die Initiative des Herausgebers dieser Blätter wie des Theol. Jahresberichts war, welche sowohl das neue Fach als solches in seiner inneren Nothwendigkeit definirte, als auch die demselben zuzuweisenden Stoffe bestimmte. Wenn speciell der diesjährige theologische Jahresbericht bei der Charakteristik des vaticanischen Eroberungskrieges auch die philosophischen, juristischen, pädagogischen Werke u. s. w. in seinen Bereich zog, so ging die Anregung dazu nicht von dem Specialreferenten, sondern von dem Redactor persönlich aus. Erst während der Arbeit ist mir die Erkenntniss aufgegangen von dem inneren Zusammenhang aller dieser Gebiete unter einander, und da stellte sich dann allerdings alsbald die Nothwendigkeit heraus, den kurzen Andeutungen im Jahresbericht die authentischen Quellenbelege zur Seite gehen zu lassen, die sich zu der selbständigen Schrift „Katholisch oder jesuitisch“ gestaltet haben. Aber mit alledem war immer erst eine einzelne Unterabtheilung der interconfessionellen Literatur der Gegenwart überhaupt behandelt. Denn ebenso wie innerhalb des Katholicismus stehen auch innerhalb des Protestantismus, mannichfach verschiedene, ja entgegengesetzte Bildungen neben einander, die jede in ihrer Eigenart richtig gewerthet sein wollen, bevor die Wechselwirkung, in der sie zu einander stehen, in Frage kommen kann.

Das, was sich in dieser Weise als unabweisbare Zukunftsaufgabe herausstellt, hat naturgemäss schon eine längere Vorgeschichte. Auf der einen Seite sind es Möhler's Symbolik und Hase's Polemik, die beide gleich sehr den Blick dafür geschärft haben, dass der Charakter einer Kirchengemeinschaft nicht bloss in den dogmatischen Formulierungen früherer (einer völlig andern Weltanschauung huldigenden) Zeitalter gesucht werden kann, sondern dass hier die gesammten Lebensäusserungen in der durch die Kirchen mitbestimmten Volkssitte und individuellen Haltung mit in Betracht kommen. Auf der andern Seite hat die kirchliche Statistik, wenn sie auch seit Stäudlin, Wiggers, Schneckenburger keine zusammenfassenden Werke mehr

aufweist, doch zahlreiche Vorarbeiten geschaffen, wie sie zumal in dem Rheinwald'schen und Reuter'schen Repertorium, den Gelzer'schen Monatsblättern und ähnlichen periodischen Zeitschriften vorliegen. Aber die Sammlung und Verarbeitung des gewaltigen Rohstoffes steckt leider noch ganz in den Anfängen. Es geht weit über die Kräfte eines einzelnen Forschers hinaus, auch nur die Literatur eines solchen Einzelgebietes, wie der äusseren oder der inneren Mission, vollständig zu überschauen. Bedeutend schwieriger jedoch ist noch die Erkenntniss der vielfach verschlungenen Wege, auf welchen der innere Entwicklungsgang der verschiedenen Kirchengemeinschaften sich gegenseitig — sei es abwehrend, sei es nachahmend — berührt. Wie viel sogar die Kirchengeschichte im Allgemeinen hier noch von der allgemeinen Kulturgeschichte zu lernen hat, ist in dem blossen Hinweis auf den einen Riehl zur Genüge angedeutet. Wenn wir die Parallele auch nur auf unser Jahrhundert beschränken, so treten uns doch alsbald einerseits solche grossen, auf alle Kirchen neben einander einwirkenden Zeitströmungen entgegen, wie in der allseitigen Restaurationstendenz nach dem Wiener und zumal dem Karlsbader Congress, und umgekehrt wieder in der gleichzeitigen lichtfreundlichen und deutschkatholischen Bewegung. Auf der andern Seite aber wollen die einander gegenseitig hervorrufenden Gegensätze und Kämpfe nicht minder berücksichtigt werden, wie in dem denkwürdigen Verhältniss des preussischen und des bayerischen Kirchenstreites, oder in der Nachwirkung von Döllinger's Reformationsgeschichte einer-, von Strauss' Leben Jesu andererseits. Denn diese Nachwirkung tritt zweifellos ebenso sehr in einer ausserordentlichen Kräftigung des katholischen, wie in einer unleugbaren Schwächung des protestantischen Principes zu Tage.

Doch es ist hier nicht der Ort zu derartigen principiellen Betrachtungen. Es sollte nur mit kurzen Worten angedeutet werden, welche ungeahnte Triebkraft jener oben gekennzeichneten Lipsius'schen Idee innewohnt, die inter-confessionellen Beziehungen insgesamt von Jahr zu Jahr

zu verfolgen. Wohl aber war der Hinweis auf diesen allseitigen Hintergrund nirgends unumgänglicher als bei der in den folgenden Blättern gebotenen Ergänzung. Denn ohne jene stete Bezugnahme auf die allseitige interconfessionelle Wechselwirkung würde gerade der kleine Ausschnitt aus dem grossen Ganzen, welcher die von Jahr zu Jahr abweichenden Lebensäusserungen der dissentirenden Richtungen behandelt, von vornherein unverständlich bleiben. Dieselben Denominationen, welche in dem einen Lande nur als Secte bekannt sind, haben im andern den Charakter der kirchlichen Sitte in erster Reihe bestimmt. Bald tritt diese, bald jene Denomination besonders in den Vordergrund. Es würde darum ein durchaus schiefes Bild werden, wenn man bloss aus den zufälligen Literaturproducten eines abgegrenzten Zeitabschnittes das Facit ziehen wollte über die innere Bedeutung einer kirchlichen Bildung.

Ist es doch fast eine Art von Naturgesetz zu nennen, dass die Anfangszeiten religiöser Bewegungen auch die zahlreichsten schwärmerisch fanatischen Erscheinungen zeitigen. Erst allmählich hebt sich das, was der berechtigte Kern der Sache genannt werden darf, von der bizarren Aussenseite ab. Was beispielsweise die Weingarten'sche Darstellung der englischen Revolutionskirchen gerade in dieser Beziehung geboten hat, wird stets unvergessen bleiben. Aber es will in Zukunft nicht nur die bisher leider nur zum kleinsten Theile zugängliche englisch-amerikanische Literatur ganz anders verwerthet werden, sondern wir werden auch die feine Rothe'sche Unterscheidung zwischen dem Schaum und der Hefe einer- und dem Entwicklungstoss andererseits auf dem Gesamtgebiet durchführen müssen.

Gerade in den letzten Wochen hat der hier nur kurz angedeutete Gesichtspunkt sich dem Referenten speciell auf holländischem Boden besonders aufdrängen müssen. Neben einander tagten hier die Generalsynode der reformirten Landeskirche (Nederlandsche hervormde Kerk), und der aus der „Abscheidung“ der dreissiger Jahre hervorgegangenen Freikirche (Christelijk Gereformeerde Kerk). Die

Verhandlungen beider wurden mehrere Wochen hindurch von den grossen Tagesblättern mit gleicher Ausführlichkeit gebracht. Noch vor wenigen Jahren wäre dies undenkbar gewesen: die Geringschätzung der gebildeten Kreise gegen die den unteren Volksschichten entstammte „Abscheidung“ wäre dazu viel zu gross gewesen, und für die moralische Thatkraft dieser modernen Puritaner (auf welche Referent bereits im Jahre 1860—61 hinweisen durfte) fehlte noch jedes Verständniss. Inzwischen ist die von Dr. Kuypers zu Stande gebrachte, für den holländischen Gesamtprotestantismus so verhängnissvolle calvinistisch - papale Allianz im Staate siegreich geworden, während zugleich die innerhalb der Kirche „doleerende“ Fraction durch ihre eigene Masslosigkeit auf den Weg eines neuen Schisma gedrängt wurde. Von da aus dann naturgemäss drüben die Annäherung an das ältere Schisma, hüben die Debatte über die Möglichkeit einer kirchlichen Vereinigung beider! Eine weitere Rückwirkung dieser neuen interconfessionellen Beziehungen auf die reglementarisch siegreich gebliebene, in ihrem inneren Leben schwer getroffene Landeskirche kann schwerlich ausbleiben. Aber wie wenig weiss man von diesen Dingen in Deutschland! wie sehr ist das, was unsere heutige interconfessionelle Rundschau überhaupt zu bieten vermag, noch ein Stückwerk!

Doch genug zur Rechtfertigung dafür, dass im Folgenden abermals bruchstückweise Ergänzungen zu einer Einzelrubrik des Jahresberichts Aufnahme gefunden haben!

1. Die Principienfrage über Kirche und Secte.

Dass der diesjährige Jahresbericht bei der Behandlung der interconfessionellen Beziehungen innerhalb des Protestantismus diese allgemeine Principienfrage obenanzustellen hat, ist eine einfache Folge aus der überraschend zahlreichen Behandlung derselben, die sie sofort als eine eigentliche Zeitfrage erkennen lässt. Ob der letzte Grund dazu in den Beschlüssen der landeskirchlichen Eisenacher Conferenz gelegen ist, oder in dem neuerdings mehr als früher hervor-

getretenen propagandistischen Eifer dieser oder jener „Secte“: jedenfalls sehen wir die gleiche Sache an sechs verschiedenen Orten und in verschiedenem Sinne behandelt. Und zwar handelt es sich dabei ersichtlich nicht, wie bei den gelehrten Arbeiten von Jacobi, Plitt, Kolde, über Irvingiten, Albrechtsbrüder, Heilsarmee u. dgl., um die historische Untersuchung der einen oder andern Fraction; ebenso wenig aber auch um die hochinteressanten gegensätzlichen Parallelen zwischen lutherischer und calvinistischer Separation, zwischen Irvingianismus und Darbyismus, bezw. zwischen der ganzen Gruppe der chiliastischen Gemeinschaften, sondern um das Kirchen- oder Sectenprincip als solches bezw. um staats- oder freikirchliche Bildungen überhaupt. — Die eingehendste Behandlung findet die Fragestellung „Kirche oder Secte“ in dem Buche von Dresbach, Die prot. Secten der Gegenwart im Lichte der heil. Schrift (Barmen, Wiemann). Der Standpunkt des Verfassers ist in der Verfassung hochkirchlich, in der Lehre streng confessionell. Der Gegensatz gegen die an sich unleugbaren Auswüchse des kirchenfeindlichen Separatismus mit seinem Erbübel des geistlichen Hochmuths lässt ihn in dem Sectenwesen überhaupt „den Widerchrist“ sehen. Speciell der Socinianismus wird mit dem Satan in directe Beziehung gesetzt. Die Quäker sind ihm eine lederne Secte. Nur innerhalb der Kirche, d. h. der lutherischen, reformirten oder unirten Landeskirche, wird das geistliche Amt rechtmässig verwaltet; denn die Diener des Amtes bilden durch die Auflegung der Hände gleichsam eine zusammenhängende Kette, deren Anfangsglied bis auf die Apostel zurückreicht. In der Zeit, wo die protestantische Kirche noch nicht existirte, sind die katholischen Priester die Träger dieses Zusammenhanges gewesen. Es scheint viel Fleiss auf diese Arbeit verwandt. Die gehässige Polemik vieler Separirten gegen das Babel der Landeskirchen erforderte nicht minder energische Zurückweisung, wie das zweideutige Verhalten mancher formell in der Landeskirche stehenden und dieselbe materiell untergrabenden Vereine zu den sich ihrer Herrschaft entziehenden Pfarrern. Wer aber die zur Separation geneigten Kreise wirklich der Volkskirche

erhalten will, hat sich eben so sehr der vollsten Objectivität in der Zeichnung der Dissenters zu befleissigen, als das Hervorkehren eines hierarchischen Amtsbegriffs zu vermeiden (vgl. übrigens auch das im Jahresbericht S. 263 ff. vorhergegangene Werner'sche Referat). — Die Funke'sche Schrift, *Die christlichen Secten, eine Gefahr für Lehre und Bestand der evang. Kirche* (Ebd.), hat ihren Zweck bereits im Titel ausgesprochen, und dass dieser Zweck wirklich „Prüfung und Beherzigung“ verdient, ist dem Verfasser nicht abzusprechen. — Auch die Richter'sche Schrift, *Die christlichen Secten, Ein Wort der Mahnung für die evang. Deutschen* (Barmen, Klein), verfolgt den gleichen Zweck. Sie befleissigt sich im Allgemeinen eines ruhigen sachlichen Tones, welcher auch auf den Andersdenkenden einwirken kann. Aber es ist ein übler historischer Irrthum, die Wiedertäufer und Mennoniten als eine Abart der Baptisten hinzustellen. Auch die Charakteristik der ersteren Gruppen selber lässt die nöthige Akribie vermissen. Es mag noch hingehen, dass Menno Simons dieser Secte einen bestimmten Lehrbegriff gegeben haben soll. Der Schwerpunkt seiner Thätigkeit ist freilich überall eher zu suchen, als in der Fixirung von Dogmen. Der Annahme des Verfassers liegt jedoch wenigstens die richtige Thatsache zu Grunde, dass Menno die durch die Münster'schen Wirren völlig desorganisirten „wehrlosen Christen“ zu einem geordneten Organismus vereinigt hat. Aber das ist doch durchaus unzulässig, die Züricher Wiedertäufer als den „Inbegriff eines von Gottes Wort losgelösten, mit aufrührerischen Gedanken vermengten Wesens“ zu bezeichnen. Je mehr heute das andere Extrem aufkommt, Zwingli wegen seines Verhaltens zu den Täufern ähnlich von oben herab zu verurtheilen, wie Luther wegen seiner Stellung im Bauernkrieg, um so mehr hat sich Derjenige, welcher aus guten Gründen die Art der Grebel-Manz'schen Agitation beklagen muss, zu bemühen, in der historischen Würdigung des hochdramatischen Conflicts die streitenden Theile mit gleichem Masse zu messen. — Noch weiter als die vorher Genannten geht Grützmacher, *Die christl. Secten, Eine gekrönte Preisschrift* (Leipzig, Böhme).

Ihm fehlt nicht nur ein historisches Verständniss der Wiedertäuferbewegung, sondern auch die reformirte Kirche fällt im Grunde unter die gleiche Verdammniss, indem sie (S. 8) „der eigentliche Herd für Wiedertäufer und andere Secten“ sein soll. Das Urtheil fliesst jedoch einfach aus dem confessionalistischen Dogma, wonach das lutherische Bekenntniss allein wahr ist, und nur die Kirche des lutherischen Bekenntnisses Anspruch auf den Namen der evangelischen Kirche hat. — Dass ein solcher Standpunkt den Widerspruch geradezu herausfordert, liegt in der Natur der Sache. Die letztgenannte Schrift hat speciell die Erwiderung von „Justus“, Zur Sectenfrage, eine kurze Kritik der gekrönten Preisschrift etc. (Bonn, Schergens) hervorgerufen. Ausserdem wird die principielle Frage in den Menn. Bl. Nr. 3 mit wohlthuender Sachlichkeit behandelt, was hier um so weniger vergessen werden darf, da der mit jedem Jahre bemerkbarere Aufschwung der mennonitischen Gemeinden zugleich ein berechtigtes Selbstgefühl geweckt hat. Gegen die neuere Hervorkehrung des Namens Secte wird hier speciell an das schöne Votum von Zezschwitz (Die Katechismen der Waldenser und böhmischen Brüder) erinnert: „Ich habe in meinen Untersuchungen den Namen „Secte“, wo er nicht historisch zu nehmen war, möglichst vermieden.“ Mit dem edlen Vertreter orthodoxen Lutherthums berührt sich übrigens die innerkirchliche Heterodoxie, wenigstens in der Persönlichkeit des jüngeren Hanne (D. Pr. Bl. Nr. 5), in der Anerkennung der berechtigten Ideale der Dissenters. Den Ausführungen seines in dem D. Pr. Bl. auszüglich wiedergegebenen Vortrags könnte Referent durchweg zustimmen, möchte nur eine ähnliche Würdigung der ehrlich orthodoxen Elemente in den Landeskirchen seitens des Verfassers wie der liberalen Theologie überhaupt wünschen. Von einem persönlich so gehässig verfolgten Manne wie Hanne ist es freilich viel verlangt, den Unterschied zwischen „Hoftheologie“ und Orthodoxie auch dann noch im Auge zu behalten, wenn die ihn selber verfolgende „Hoftheologie“ orthodox war. Um so mehr erfreut man sich seiner gerechten Anerkennung der pietistischen wie der bibelgläubig

orthodoxen Elemente unter den Dissenters. Ihrer negativen Bedeutung für das Staatskirchentum wird mit vollem Recht der positive Werth für das religiöse Leben zur Seite gestellt. — Den heute streitigen Punkten gegenüber glaubt Referent schliesslich an seine frühere Ausführung erinnern zu sollen, dass „vom historischen Gesichtspunkte die vielfachen Nüancen in der Unterscheidung von Kirche und Secte gleich willkürlich erscheinen, ob dieselbe von dem Papstthum auf die Protestanten überhaupt, vom Lutherthum auf die Reformirten, von den Calvinisten auf die Arminianer, von den Anglicanern auf die Presbyterianer, von diesen auf die Independenten, von den letzteren auf die Methodisten u. s. w. angewandt wird“ (Jahrb. f. prot. Theol. 1886 S. 614).

2. Die Mennoniten.

Theils die schon sub 1. berührte Controverse, mit der Betheiligung der Menn. Bl. daran; theils das alle anderen Dissentergruppen überragende Alter der „Bruderschaft“; theils ihr auch im Vorjahre zu constatirender Aufschwung (vgl. darüber Jahrb. f. prot. Theol. 1886 S. 600—605 und JB. VI, 281 2) veranlassen diesmal dazu, die im Allgemeinen in Deutschland noch viel zu wenig beachtete freikirchliche Gemeindebildung des 16. Jahrh. den andern voranzustellen. Das lebhafteste Interesse für die Geschichte wie die Vorgeschichte der „Taufgesinnten“, das in ihren eigenen Kreisen zunächst durch die Arbeiten L. Keller's erweckt wurde, spiegelt sich nicht nur in den neuen Beiträgen aus seiner Feder, sondern zugleich in der Aufnahme seines Lieblingsterminus „altevangelisch“. Wiederholt ist in den Menn. Bl. und im „Zondagsbode“ die Adoption dieses Namens zur Sprache gekommen. Die Meinungen darüber gehen einstweilen noch auseinander. Bei der Berliner Conferenz im April 1887, welche den festeren Zusammenschluss der Gemeinden, hauptsächlich zu gemeinsamen Schritten für die Ausbildung der Prediger, event. zur Anstellung eines theologischen Docenten in Verbindung mit der Berliner Universität bezweckte, hat Keller selbst den gedankenreichen Vortrag „zur

Geschichte der altevangelischen Gemeinden“ gehalten, der sowohl in der deutschen wie in der holländischen Ausgabe weite Verbreitung gefunden hat. Die wissenschaftliche Bedeutung desselben liegt theils in der kurzen Zusammenfassung der anderwärts ausführlicher behandelten Anschauungen des Verfassers über die von ihm unter dem Namen „altevangelisch“ zusammengefassten Gemeinden (auf deren katastrophenreiche Geschichte auch der Separatabdruck aus dem „Gemeindeblatt für Mennoniten“ neues Licht fallen lässt); theils in dem Nachweis der grossen Bedeutung, welche gerade die Leidensgeschichte der mennonitischen „Kreuzgemeinde“ (ähnlich der herrnhutischen) für die gesammte neuere kirchengeschichtliche Entwicklung gewonnen hat. Auch die schärfsten Gegner der erstgenannten Anschauungen werden diesen zweiten Theil schwerlich ohne Erbauung lesen. Gegen Keller's Geschichtsconstruction des kirchlichen Mittelalters lassen sich zahlreiche Bedenken erheben; die geschichtliche Werthung der landeskirchlichen Reform, obenan der Persönlichkeiten Luther's und Zwingli's, leidet bei ihm unter der „Rettung“ der von diesen bekämpften Gegner zur Linken; aber seine Beiträge über das innere Leben der aus jeder Verfolgung gekräftigt hervorgegangenen Märtyrergemeinden haben nicht unwesentlich dazu beigetragen, die jetzigen Träger dieses Erbes ihrer Verpflichtung gegen ihre glaubensstarken Ahnen auf's Neue bewusst zu machen. — Das neu erweckte Gemeinschaftsgefühl der weit zerstreuten und sehr verschiedenen Berufsstellungen und Geistesrichtungen angehörigen Einzelgemeinden hat sich seit dem Vorjahre zunächst in dem Mannhardt'schen „Jahrbuch der altevangelischen Taufgesinnten oder Mennonitengemeinden“ bethätigt. Der Verfasser, Prediger in Danzig, giebt hier eine für jeden Kirchenhistoriker unentbehrliche Statistik der deutschen, schweizerischen, französischen, holländischen, russischen und amerikanischen Gemeinden. Die überraschend grosse Zahl dieser alten „Stillen im Lande“ ergibt sich schon aus der Uebersicht über die Gemeinden in West- und Ostpreussen, in einer Anzahl norddeutscher Städte, in der Pfalz und Rheinhessen, in Baden und Württemberg,

Bayern und Elsass-Lothringen. Dabei war in Deutschland wie in Holland einstweilen noch eher eine Verminderung als eine Vermehrung zu constatiren, während Russland und Nordamerika einen ausserordentlichen Zuwachs aufwiesen (vgl. die Gesamtübersicht S. 91). Neben den Zahlen der eigentlichen Statistik ist ferner die Geschichte jeder Gemeinde kurz skizzirt, der Verbände und Conferenzen sowie der verschiedenen literarischen Organe gedacht, sowie überhaupt ein möglichst lebensvolles Bild gegeben, welches durch die Mittheilungen des II. Abschnitts über die Thätigkeit und die Einrichtungen der Gemeinden (besonders für innere und äussere Mission, und behufs des Zusammenschlusses zu der jetzigen Vereinigung) sich noch farbenreicher gestaltet. Wir erhalten aber weiterhin noch zuverlässige Daten über das Unterrichtswesen, worunter sich die verschiedenen Colonienschulen in Russland und die Anstalt auf dem Weierhof in der Pfalz speciell hervorheben, eine Zusammenstellung der die deutschen Mennoniten betreffenden Gesetze und Verordnungen, und eine gut ausgewählte Uebersicht der literarischen Hilfsmittel. Auch die Geschichte der Einzelgemeinden ist abermals durch mehrere werthvolle Beiträge bereichert. — Von der bereits im vorigen Jahre begrüsst gediegenen Geschichte der Hamburger und Altonaer Gemeinde von dem gründlich forschenden Roosen ist nunmehr die zweite Abtheilung erschienen. Der damit abgeschlossenen Roosen'schen Schrift tritt weiter der erste Theil des Müller'schen Werkes über die Mennoniten in Ostfriesland, welchem die demselben zu Grunde liegenden jahrelangen Specialuntersuchungen des Verfassers eine hervorragende Bedeutung für die gesammte neuere Kirchengeschichte verschaffen, zur Seite. Allerdings erklärt der durch seine Bonifatius-Biographie den gelehrten Kreisen längst vortheilhaft bekannte Verfasser selber von den mühsam gesammelten Daten, dass sie „weder ein Stück Weltgeschichte, noch ein Stück Kirchengeschichte, sondern höchstens schlecht und recht ein Stück Culturgeschichte“ enthielten. Es sind in der That nicht nur keine Dinge, die für die öffentliche Geschichte der Nationen von Wichtigkeit

wurden, sondern man fühlt sich oft selber gelähmt und bedrückt von dem anhaltenden Druck der staatlichen Erpressung und der kirchlichen Eifersucht. Auch die Abhängigkeit von der willkürlichen Gnade oder Ungnade des Landesherrn, der Mangel an Verbindung mit den auswärtigen Glaubensverwandten lähmte vielfach die Kraft, oder rief wohl auch denselben kleinlichen Sinn hervor, welcher die Amsterdamer Brownisten in de Hoop Scheffer's Schilderung charakterisirt, und in welchen die ganze pietistische Richtung so leicht verfällt, wenn sie sich nicht an solch' grossen Aufgaben wie der Völkermission und der Abwehr Roms auf ihre besseren Seiten zu besinnen vermag. Darum eignet aber doch gerade der ostfriesischen Mennoniten-Geschichte eine hervorragende allgemeine Bedeutung. Was der Anabaptismus in Ostfriesland schon in den ersten Anfängen der Reformationszeit geschichtlich besagt, steht bereits seit der Erstlingsarbeit von Cornelius (die seinen epochemachenden Arbeiten über die münster'schen Wiedertäufer noch voranging) nicht mehr in Frage. Die Periode, bis zu welcher der I. Band führt, die der Selbständigkeit des Landes bis zum Erlöschen des Fürstenhauses (1774), ist dieselbe gewesen, in welcher Ostfriesland für die erste Vereinigung mit dem Staate Friedrich's des Grossen erstarkte, deren es auch während der Verbindung mit dem Welfenstaate niemals vergass. Von der heutigen Emden Gemeinde aus aber ist durch das Buch der greisen Frau Brons zuerst der Schatz gehoben, den die Geschichte der Mennoniten für die evangelische Gesamtkirche einschliesst. - Neben den deutschen Werken können aber ferner in diesem Jahre zugleich mehrere holländische Beiträge herangezogen werden. In erster Reihe muss darunter das in seinen „Mengelingen“ und in seinen „Kerkelijke en statistische Mededeelingen“ gleich werthvolle, von de Hoop Scheffer herausgegebene Jahrbuch, die Doopsg. Bijdragen, genannt werden. Der zweite statistische Theil desselben dürfte durch sein Register der holländischen Gemeinden und ihrer Leser seinerseits das Beispiel für das Mannhardt'sche Jahrbuch gegeben haben. Nur dass er zugleich ein wirklicher Jahresbericht ist, der

auch die kirchlichen Versammlungen, das „Kerknieuws“ in den Einzelgemeinden und die Vorstandsmitglieder der Societät (d. h. des Verbandes der früher getrennten Gemeinden, zunächst zur Begründung ihres gemeinsamen Seminars in Amsterdam) verzeichnet. Selbst in den an sich trockenen Namen und Zahlen dieser Statistik tritt der unvergleichliche Segen einer gleich sehr auf den Erfahrungen der Jahrhunderte, wie auf dem persönlichen (nicht dogmatischen, wohl aber sittlich-religiösen) Bekenntniss ihrer Mitglieder aufgebauten kirchlichen Selbstregierung zu Tage. Der erste Theil der Doopsg. Bijdragen bringt diesmal zuerst den Schluss der (schon vor 2 Jahren dankbar erwähnten) hochinteressanten Besuchsreisen S. Cramer's in den deutschen Gemeinden, einen Aufsatz über die mennonitische Mission in Ostindien, eine viel Neues bietende Biographie von Foucke Floris (einem in den kirchlichen Verhandlungen des 17. Jahrh. vielgenannten, seitdem fast vergessenen Friesen, der ähnlich wie Stinstra im 18. Jahrh. des „Socinianismus“ beschuldigt wurde), sowie Mittheilungen über das alte Gesangbuch der Gemeinde in Balk, und aus der Geschichte der Gemeinde in Edam. Die letztgenannte ist zugleich wohl die letzte Arbeit des frühgestorbenen gelehrten Wybrands, von dem schon sein Lehrer Moll mit Recht Grosses erwartet hatte. Für den auswärtigen Leser hat sie freilich ein geringeres Interesse, während wir der Biographie des Floris (von van Veen) um ihres auch culturgeschichtlich wichtigen Inhalts willen eine baldige deutsche Bearbeitung wünschen müssen. Damit liesse sich zugleich ein passender Auszug aus der separat erschienenen Biographie des Adr. von Eeghen verbinden, um so mehr, wo sein Leben (1655—1709) so ziemlich in dieselbe Periode fällt. Das anspruchslose Buch eines seiner Nachkommen giebt einen lebendigen Einblick in die Zeiten äusserer Verfolgung und innerer Glaubenskraft, lehrt uns neben seinem Helden auch die inneren Zustände der Gemeinde kennen, giebt Auszüge aus seinen längst vergessenen, aber für ihre Zeit wichtigen Schriften, und ist durch einen literarisch-kritischen Anhang bereichert. — Mehr noch als durch diese gelehrten Arbeiten geht jedoch

das reger gewordene Interesse der holländischen Mennoniten an ihrem kirchlichen Zusammenhang aus der Begründung eines bisher fehlenden Wochenblattes hervor. Der „Zondagsbode“ stellt sich inhaltlich sowohl in den erbaulichen wie den belehrenden Artikeln den ähnlichen deutschen Organen (den Gemeindeblättern aus Rheinland - Westphalen, Nassau, Braunschweig, der „Christl. Welt“) würdig zur Seite. Andererseits erinnern die zahlreichen, für die Existenzfrage solcher Blätter so wichtigen Annoncen an die amerikanische Praxis, bezw. an den praktischen Geschäftsblick, in welchem Holländer und Engländer die Lehrer der Amerikaner waren. Geradezu bewunderungswürdig und für grosskirchliche deutsche Verhältnisse beschämend ist die rasche Zunahme der Abonnenten: in wenigen Wochen über 1600, während die Gesamtzahl der holländischen Mennoniten die 40 000 nicht weit übersteigt; zugleich somit ein Beleg für die Ausdehnung der „verwandten“ Kreise. Noch stärker wird jedoch der gleiche Eindruck durch die Berichte über die überaus reichen kirchlichen Stiftungen, in denen die Gegenwart der Vorzeit nichts nachgiebt, geweckt. Nur die Opferfreudigkeit der Altkatholiken (auch hier die holländischen nicht in letzter Reihe) dürfte noch höher zu veranschlagen sein. — Mit den holländischen mennonitischen Veröffentlichungen verbinden wir dann wenigstens noch die Erwähnung des uns selbst nicht zugänglich gewesenenen Herder'schen Nachlasses (Christliche Lieder u. s. w.). Der verstorbene Verfasser hatte in der russischen Diaspora hohes Ansehen genossen, und der nach seinem Tode (1884) zusammengestellte stattliche Band hat auch in Amerika grosse Verbreitung gefunden. Von allgemeinerem culturgeschichtlichen Interesse hinsichtlich der Zustände in diesen fernen deutschen Colonien in Russland sind die Lieder an Kronsfeiertagen und bei der Aushebung und Entlassung von Recruten, bei Fusswaschung und Abendmahl (die fortdauernde Verbindung beider beweisend), von Kranz und Haube (auf die dortigen Trauungsriten bezüglich) und zur Segnung kleiner Kinder. Der letztere, auch sonst in den mennonitischen Gemeinden übliche Gebrauch (vgl. Menn. Bl. Nr. 6) muthet uns als ein

ähnlicher Ersatz für das Familienfest der Kindertaufe an, wie umgekehrt die Confirmation das Manco der letzteren gutmacht: ein schöner Beleg für die Wechselwirkung der Charismata verschiedener Kirchen unter einander. — An den Schluss dieses, wie es scheint, jedes Jahr wichtiger werdenden Abschnitts stellen wir abermals die Menn. Blätter. Zu einem vollständigen Ueberblick über die periodische Literatur der kleinen Gemeinschaft müssen allerdings noch das in Reihen, Baden, erscheinende Hage'sche „Gemeindeblatt der (badisch-pfälzisch-württembergischen) Mennoniten“ — aus dem u. A. der zweiterwähnte Keller'sche Aufsatz stammt —, der „Zionspilger“, das Organ der schweizerischen Taufgesinntengemeinden (Langnau, Bühler), und von den zahlreichen amerikanischen Blättern wenigstens der „Herold der Wahrheit“ (in Elkhart, Indiana) und „der christliche Bundesbote“ (in Berne, Adams Co., Indiana) mit berücksichtigt werden. Das Gleiche gilt von den in echt amerikanischer Weise veranstalteten grossartigen Neudrucken der Schriften der Vorväter, wie gegenwärtig z. B. (neben dem Codex Schwenkf.) auch das alte Märtyrerbuch van Braght's neu aufgelegt wird. Da uns aber alle diese Sachen nicht vorliegen, so möge zum Ersatze dafür wenigstens an den Bericht über die beiden vorhergehenden Jahrgänge der Menn. Bl. angeknüpft werden. Der diesjährige Jahrgang trägt nämlich durchaus den gleichen Charakter wie in den Vorjahren, nur dass der Einzelinhalt noch reichhaltiger ist. Der bespielloos billige Preis für das, was geboten wird, steht in schönem Correlatverhältniss zu den reichen Gaben, für die auch hier Quittung gegeben wird. Eine besondere Eigenthümlichkeit, die in der Geschichte der modernen Homiletik hohe Beachtung verdient, besteht in der Beigabe eines Beiblattes zu jeder Nummer: mit je einer Predigt (von Müller-Emden, Weydtman-Crefeld, Mannhardt-Danzig, Roosen-Hamburg, Hesta-Norden, v. d. Smissen-Altona, Ellenberger-Friedelsheim, v. Gilse-Leer, Harder-Elbing, Neuenfelde-Friedrichsstadt, Billau-Neuwied und noch einmal Mannhardt), in welchen uns das „Mancherlei Gaben in dem einen Geist“ in der Beschränkung auf eine einzelne christ-

liche Denomination erhebend entgegentritt. Daneben beginnt jede Nummer nicht nur mit einem gut ausgewählten religiösen Hymnus und einer thatsächlich erbauenden religiösen Betrachtung; sondern was wir noch höher anschlagen, ist der absolute Mangel an jeder heftigen leidenschaftlichen Polemik. Im Zondagsbode sind hin und wieder die streitenden Meinungen (besonders über gelehrte und ungelehrte Prediger) etwas scharf auf einander gerathen, und wir vermisten eine gerechte Würdigung Zwingli's (der den Grebel und Manz gegenüber schliesslich doch die Reformation als solche ebenso rettete wie Luther im Kampf mit den Zwickauern). Der Ton der Menn. Bl. ist durchweg dem in der Verfolgung gereiften innerlichen Christenthum einer Märtyrerkirche angemessen. Ausserdem aber ist nun der Inhalt selbst hochinteressant. Berichte aus der Gesamtgemeinschaft wie aus den Einzelgemeinden, Biographien und Nekrologe verdienter Glaubensgenossen und Gönner wechseln mit Mittheilungen aus den verwandten Kreisen der Nachbarländer (Holland, schweiz. Jura, Galizien, Polen, Russland), aus den befreundeten Gemeinschaften (besonders Baptisten und Quäkern), aus der eigenen Missionsgesellschaft und der Mission überhaupt. Auch die literarischen Besprechungen führen in manches entlegenere Gebiet ein, das aber speciell für die Mennonitengeschichte Interesse bot. Erst hier erkennt man u. A. so recht die Bedeutung von dem in Vorbereitung begriffenen Corpus Schwenkfeldianum, von Wattenbach's Entdeckungen über die Waldenserverfolgung in der Mark Brandenburg, von Egli's Archivstudien über die Täufer in Zürich und St. Gallen, von den neueren Schriften über die Eidfrage, von der Wittenberger Klage über „die drei Grundschäden der evangelischen Landeskirche“, von Schleiermacher's Votum über die Kindertaufe (in seiner Anwendung auf die Frage der Behandlung der seit dem Civilstandsgesetz ungetauft gebliebenen Kinder). Haben dabei schon die letztgenannten Beiträge zugleich eine hohe allgemeine Bedeutung, so gilt das endlich im höchsten Grade von der Rede Herm. von Beckerath's in der Ständerversammlung von 1847 gegen den sog. „christ-

lichen Staat“, speciell für die Unabhängigkeit der Wählbarkeit zu den Landtagen vom religiösen Bekenntniss. Damals drang der Redner nicht durch, aber die Folgezeit hat nicht nur ihm rechtgegeben, sondern auch das Verdienst der alt-lutherischen Dissenters um die Trennung staatlicher Eheschliessung und kirchlicher Trauung neben das der mennonitischen Dissenters für Gewissensfreiheit und Duldung als solche stellen gelernt. Die Vertrauensstellung, in welcher Beckerath trotz dieser Grunddifferenz von Friedrich Wilhelm IV. zu dem Könige persönlich stand, darf wohl als ebenso bekannt vorausgesetzt werden, wie seine Thätigkeit als Reichsminister im Jahre 1848. In ähnlicher Stellung wie Beckerath ist neuerdings der hessische Minister Finger thätig gewesen. Die von Beiden bekleideten Aemter führen deutlich den grossen Umschwung gegen früher vor Augen, wo der Staatsdienst den Mennoniten gerade so wie sonst den alten Christen ebenso verschlossen als verboten war. Auch dieser Umschwung ist zwar ebenso wie der innere Aufschwung in den Niederlanden, in denen keine andere Religionsgemeinschaft vergleichsweise so viel hohe staatliche und gemeindliche Beamte zählt, viel früher hervorgetreten (vgl. meinen Aufsatz über die niederländischen Taufgesinnten in Schenkel's Allg. kirchl. Ztschr. 1861, X, S. 618/28), als in Deutschland. Aber es ist gewiss heute von besonderem Interesse, die Parallele hierzu ebenfalls in Deutschland constatiren zu können.

3. Lutherische Separationen in Deutschland.

Während in den Vorjahren die (eine Zeit lang etwas zurückgetretene) Controverse zwischen frei- und landeskirchlichen Lutheranern aus Anlass der Wangemann'schen *Una Sancta* neu aufgelebt war; während andererseits die streng wissenschaftliche Werthung Zinzendorf's durch B. Becker der Geschichte Herrnhuts manche neue Seiten abgewann, haben wir diesmal nur einige kleine Beiträge zu verzeichnen. Kramer giebt eine neue Ergänzung zu seinen grösseren einschlägigen Arbeiten. Der Verbreitung von Böhme's Werken

werden durch die Arbeiten Fürer's über den tiefsinnigen Mystiker weitere Wege erschlossen. Das Sincerus'sche Genrebild aus der eigenthümlichen Gestaltung der Dinge im Wupperthal (die von K. Krafft mit vollem Recht auf die unverlöschlichen Nachwirkungen vieljährigen Martyriums zurückgeführt wird) giebt in die Beziehungen von Pietismus und Separatismus lebendige Einblicke. Dazu treten endlich die beiden Aufsätze über den elsässischen und hannöverschen Separatismus. Allenfalls mag noch der fortdauernden Controverse über die Ritschl'sche Auffassung des Pietismus und der Mystik gedacht werden, deren Einzeläusserungen aber in einen anderen Zusammenhang hineingehören. Um so entschiedener aber muss es an dieser Stelle betont werden, dass ein auch nur einigermaßen ausreichendes und nicht durch die Schranken eines einzelnen Jahres beschränktes Zeitbild sowohl die zahlreichen, nicht in den allgemeinen Buchhandel gelangenden Veröffentlichungen der Brüdergemeinde, als die periodischen Blätter der verschiedenen Zweige der lutherischen Separation genau zu berücksichtigen hätte. Wenn auch von sehr verschiedener Bedeutung für die kirchliche Gesammtheit, haben doch beide Gruppen ihre Sichtungsperiode längst überwunden und weit über ihre speciellen Anhängerkreise hinaus sich Achtung erworben.

4. Das Lutherthum auf anglo-amerikanischem Boden.

Die literarischen Veröffentlichungen des Vorjahres liessen sowohl das grossartige Wachsthum des amerikanischen Lutherthums wie seine Rückwirkung auf die lutherisch-freikirchlichen Bestrebungen in Deutschland mannigfach hervortreten. Diesmal sind uns weder hinsichtlich der letzteren Erscheinung neue Belege zugekommen, noch lässt sich hinsichtlich der ersteren Weiteres constatiren, als ein stetiger ruhiger Fortschritt. Wir beschränken uns daher auf die Aufzählung der in dem literarischen Verzeichniss zusammengestellten Arbeiten von Ziegler, Spaeth, Nicum etc., deren Themata genügend die Stoffe bekunden, denen sich das kirchliche Interesse zuwendet. Ebenso kann die kurze Ge-

schichte der deutschen Gemeinden von Liverpool und Hull, die im Kleinen das gleiche Bild bietet, wie die Entwicklung des amerikanischen Lutherthums im Grossen, hier nur citirt werden. Der letzte Kalender verzeichnet abermals einen Zuwachs von 193 Pastoren, 332 Gemeinden und 47 261 Communicanten. Die Gesamtzahl wird nunmehr auf 4202 Prediger, 7336 Gemeinden, 994 405 Communicanten berechnet. (Die nicht communicirenden Mitglieder werden nach amerikanischer Kirchensitte nicht mitgezählt.) Zu dem sog. Generalconcil gehören officiell 9 Synoden (Pennsylvanien, New-York, Pittsburg, Texas, Ohio, Michigan, Canada, Indiana und die schwedische Augustana-Synode), ausserdem 2 andere in noch nicht officiell gewordenem Verband (Jowa und norwegische Augustana-Synode). In der Synodal-Conferenz bildet die grosse Missouri-Synode (mit 992 Predigern, 1346 Gemeinden, 248 000 Communicanten) das Hauptcontingent; mit ihr sind ausser einer englischen Missouri-Conferenz 2 Synoden von Wisconsin und Minnesota verbunden. Die meisten Synoden zählt die sog. General-Synode; aber von den 23 einzelnen Synodalkörpern gehören allein je 3 den Staaten New-York, Pennsylvanien und Ohio an, und der Gesamtzahl der Mitglieder nach folgt diese Gruppe erst in 3. Reihe. Dazu gesellen sich ferner die 8 Vereinigten Synoden des Südens, 12 alleinstehende Synoden und 64 alleinstehende Pastoren. Der Vergleich der heutigen Statistik mit früheren Jahren lässt das numerische Fortschreiten der Lutheraner noch rapider erscheinen, als dasjenige der — zwar durch die Millionen von Irländern verstärkten, aber in der 2. und 3. Generation zahlreiche Glieder einbüssenden — Papstkirche. Man braucht nur die 178 Pastoren und 900 Gemeinden des Jahres 1823 neben die obigen Zahlen zu stellen, um die kolossale Vermehrung vor Augen zu haben. Noch im Jahre 1860 wurden nur 232 780 Communicanten gezählt, die sich in einem Vierteljahrhundert vervierfacht hatten. Aber die Reclame mit den ihr äusserlich zugehörigen Seelen gehört zu sehr zu den Eigenthümlichkeiten der Papstkirche, als dass für ein wirkliches Lebensbild einer evangelischen Kirche nicht ganz anderswo eingesetzt werden

müsste. Eben darum ist jedoch der lutherische Kalender trotz seines kleinen Umfangs (und obgleich der erste, den einzelnen Monaten beigegebene Theil, der diesmal mit einem mehr panegyrischen als geschmackvollen Nekrolog Walther's anhebt, viel mehr bieten könnte) so ausserordentlich wichtig, weil er zugleich — ausser den Adressen sämmtlicher amtlich fungirender lutherischer Prediger in Nord-Amerika — die Wohlthätigkeitsanstalten (31 Waisenhäuser etc.), die (15) Missions-Committeen, die (23) Seminare, (22) Gymnasien, (26) Akademien und (9) Lehrerinnenseminarien aufzählt. Auch die (40) deutschen, (27) englischen, (7) schwedischen, (15) norwegischen, (6) dänischen, isländischen und finnischen Zeitschriften, die im Dienst der lutherischen Kirche und Schule herausgegeben werden, fehlen nicht. Dass und warum erst von den Anfängen einer theologischen Wissenschaft die Rede sein kann, ist JB. VI, 279 auf die tiefer liegenden Ursachen zurückgeführt worden. Auch in der Kräftigkeit des inneren Lebens mögen die Leistungen der amerikanisch-bischöflichen Kirche, des Methodismus, des Baptismus und nicht am wenigsten des Unitarismus z. Z. noch höher gestellt werden müssen. Der geringe Bildungsgrad zahlreicher Pastoren lässt die Auswüchse eines nur zu bequem angeeigneten Orthodoxismus und eines hierarchischen Amtsbegriffs um so greller heraustreten. Wer aber die geschichtliche Stellung des amerikanischen Lutherthums richtig taxiren will, muss sie unter allen diesen Beziehungen mit der römischen Kirche vergleichen. Erst dann wird erkennbar, welche gewaltigen moralischen Kräfte hier wachgerufen sind und auf das erstarrte Polizeikirchentum der Heimath zurückwirken. — Die äussere Uebersicht, die der Kalender gewährt, wird jedoch erst recht fruchtbringend, wenn damit die Verhandlungen der grossen Synodalkörper verbunden werden. Es liegt uns von solchen wiederum nur der des Generalconcils vor, das unter dem Präsidium desselben Dr. Spaeth tagte, der von dort zu der Hamburger lutherischen Conferenz herüberkam. Der Hauptwerth der Verhandlungen für die Erkenntniss des inneren kirchlichen Lebens liegt in dem Abdrucke verschiedener der Versammlung abgestatteter

Jahresberichte, so vom Präsidenten selber, von dem Commissar für englische und dem für deutsche innere Mission, von dem deutschen Emigranten-Missionar Berkemeier, dem skandinavischen Emigranten-Missionar Axel Lilja, und dem Missionar auf Wards-Island, von dem Kirchenbuch-Commissar, von dem Commissar über Statistik, von dem Commissar über Constitution, von dem schwedischen einheimischen Missions-Commissar, von dem Commissar über Verhandlungen der Districtssynoden u. s. w. Auch die verschiedenen Finanzberichte sowie die Verzeichnisse der Beamten und der neuen Committeen sind äusserst lehrreich für die vielfachen Beziehungen, in welchen das praktische Leben dieses grossen Kirchenkörpers sich äussert. Trotz ihres im Vergleich mit der Heimath so viel lockerern äusseren Zusammenhangs bilden die lutherischen Kirchen einen innerlich gefestigten Organismus. In dem jetzigen Stadium der Entwicklung begreift es sich leicht, dass als unentbehrlicher Halt desselben das dogmatische Bekenntniss der Form. Conc. gilt. Selbst innerhalb der General-Synode, die sich bisher auf die Verpflichtung zur Augsburger Confession beschränkt hat, macht sich eine Strömung bemerklich, welche auf die Annahme des gesammten Concordienbuchs abzielt. Zu dem Prädestinationsstreit zwischen Missouri und Rostock wird noch manche ähnliche Erfahrung hinzukommen müssen, bis man über das wirkliche Einheitsband eines Besseren belehrt wird. Vor Allem aber sind hierzu die anderen Erfahrungen nöthig, von welchen in ergreifendster Weise die Geschichte der Mennoniten erzählt. Eben um dieses Gegensatzes willen haben wir uns den Hinweis auf die (in den Menn. Bl. 87 Nr. 12 in's Deutsche übertragene) Rede de Hoop Scheffer's über „den segensreichen Einfluss der Vereinigung für die Nothstände der auswärtigen Brüder auf die Entwicklung der Mennoniten in Holland“ bis hierher verspart. Neben der über jede dogmatische Engherzigkeit hinaushebenden Liebesarbeit aber wird die amerikanische Lutherkirche je länger je mehr ihre Eigenthümlichkeit als die ursprünglich deutsche Gemeinschaft zu wahren haben. Auch die in diesem Jahre ver-

zeichneten englischen Arbeiten sind ja von deutschen Verfassern.

5. Der Irvingianismus.

Mehr noch als im Vorjahre gestaltet sich die diesjährige Literatur über die sog. apostolische Gemeinde zu einem eigentlichen Zeichen der Zeit. Zugleich hat dieselbe ihren eigentlichen Schwerpunkt mehr und mehr in Deutschland gefunden. Die Wahlverwandtschaft des Irvingianismus mit dem hochkirchlichen Lutherthum, zumal in seinen älteren katholisirenden Ausläufern, hat ihm nicht nur einen Mann wie Thiersch zugeführt, sondern scheint in dem heutigen Stadium der Sache geradezu darauf hinführen zu wollen, die Bewegung als solche aus der englischen in die deutsche Rubrik zu übertragen. In dem vorliegenden Jahre wenigstens hat sich dies als nöthig erwiesen. Ausserdem aber ist das Lebensbild eines Mannes wie Thiersch (aus der Feder seines Schwiegersohnes, wohl eines Sohnes des bekannten antidarwinistischen Neuenburger Botanikers Wigand) schon an und für sich von besonderem Interesse. Auch ausser den dem Manne und seiner Sache sympathischen Kreisen wird ja dieses Buch gewiss noch auf manche Leser rechnen dürfen, die durch das Problem angezogen werden, wie es überhaupt möglich war, dass ein so geistvoller und gelehrter Mann sich der Autorität von Leuten gefangen geben konnte, deren „Geisttreiberei“, zumal in dem grossen Contrast zwischen Ansprüchen und Leistungen, vielfach an die Zwickauer erinnert. Seine principielle Antwort findet dieses Problem in den mannichfachen geschichtlichen Correlaten: von dem Verhältnisse eines Penn und Barclay zu Fox, bis zu der Unterwerfung der katholischen Philosophen unter die Neuscholastik. Aber auch der persönliche Entwicklungsgang von Thiersch ist ein psychologisch hoch interessanter. Eines näheren Eingehens auf die einzelnen Abschnitte kann sich Referent unter Bezugnahme auf seine eingehendere Kritik in der DLZ. enthalten. Nur so viel sei bemerkt, dass Thiersch nicht nur die ihn zum Engel

weihenden Apostel, sondern auch den Mann, dessen Name der Sache mehr angehängt wurde als sie hervorrief, weit überragt. Immerhin dürfen auch die neuen Brown'schen Erinnerungen von E. J. ein gewisses Interesse beanspruchen. — Der Biograph von Thiersch hat gleichzeitig eine neue Bearbeitung einer älteren Begründung der chiliastischen Grundlage der „apostolischen Gemeinde“ gegeben. Die gleiche apologetische Tendenz liegt der Darstellung von Leonhardi zu Grunde. Auch die kurze Uebersicht der Kirchengeschichte geht einfach wieder von denselben Grundgedanken aus. — Eingehender als die deutschen Schriften haben die englischen Werke von Guinness und Tregelles die bisherige kirchengeschichtliche Entwicklung von dem Schwinkel der prophetischen Apokalyptik aus zu verstehen und die noch unerfüllte Zukunftshoffnung aus ihr abzuleiten gesucht. Selbst Derjenige aber, der sich gegen das *πρωτον ψευδος* derartiger Argumentation gefeit weiss, kann der rührigen Preyss'schen Verlagshandlung für ein so brauchbares literarisches Hilfsmittel wie die „Winke“ nur dankbar sein. Dem in der Zuschrift des Verlegers ausgesprochenen Wunsche, den sog. Irvingianismus, so wie er sich selber gäbe, objectiv darzustellen, sind unsere bisherigen Referate freilich schon von selbst nachgekommen. Da dieselben aber nur einen kleinen Bruchtheil des in der Preyss'schen Literaturübersicht zusammengestellten Wirkens in ihren Bereich ziehen konnten, sind die „Winke“ schon um der Ergänzung willen von Werth. — Der aus Anlass des Todes von Thiersch neubelebten (JB. VI, S. 285 erwähnten) Polemik gegen seinen Uebergang zum Irvingianismus, von Luthardt, Zöckler u. A., reiht der Schmidt'sche Beitrag sich an. Es liegt in der Natur der Sache, dass gerade die kirchliche Rechte sich gegen jene Consequenz um so mehr wehrt, wo dieselbe schon seit Wagener's Zeiten von Vielen aus ihrer Mitte gezogen worden war, wie denn auch die Biographie von Thiersch die nahe Berührung der Zukunftsträume Friedrich Wilhelm's IV. mit denen der apostolischen Gemeinde ausser Zweifel gestellt hat. Lässt sich doch der Irvingianismus auf protestantischem Boden sogar insofern mit dem Alt-

katholicismus auf katholischem Boden in Parallele stellen, als beide ihren tiefsten Ursprung der gegenseitigen Wechselwirkung des katholischen und des protestantischen Ideals verdanken, welche im Evangelium selber angebahnt ist und die gewaltigste Zukunftsaufgabe (in gewissem Sinne allerdings auch ein 1000jähriges Reich) bleibt. Auf dieselbe Ursache führt sich die hochinteressante Thatsache zurück, dass wohl alle auf dem Wege nach Rom befindliche Protestanten, die auf dieser Station Halt machten, jenen Weg nicht weiter verfolgt haben. Bei allen ihren eigenthümlichen Phantasien ist die apostolische Gemeinde eben doch zu sehr von den Charismen des apostolischen Zeitalters erfasst, um den Widerspruch zwischen ihnen und dem papalen Herrschaftsgebiet nicht kräftig zu empfinden.

6. Die italienisch-protestantischen Kirchen.

Die mehrfach erneuten Versuche, die Waldenserkirche und die freie italienische Kirche zu einem einheitlichen Organismus zu vereinigen, sind auch im letzten Jahre wieder gescheitert. Die verschiedenen Kirchenzeitungen haben je nach dem Standpunkt der Verfasser sehr abweichende Berichte und Urtheile über diese Vorgänge gebracht, auf die wir hier nicht eintreten können. Genug, dass die beiden Kirchen, denen schon der ganz verschiedene Ursprung auch einen verschiedenen Charakter aufprägte, nach wie vor neben einander ihrer Evangelisationsarbeit leben. Die Gefahren der in dem heutigen Rom herrschenden Gewissensfreiheit müssen der Curie doch grösser erscheinen, als die Geringfügigkeit der gegnerischen Kräfte es mit sich zu bringen scheint. Sonst würden schwerlich so viele Register gezogen werden, um dem gegenwärtigen Zustande ein Ende zu machen. — Auf die Jahresrapporte der beiden rivalisirenden Kirchen sei hier nur kurz hingewiesen. Auch die aus der Feder eines competenten deutschen Beobachters stammende kleine Schrift über die freie Kirche braucht nicht charakterisirt, sondern nur einfach empfohlen zu werden. Dagegen verlangt es vom wissenschaftlichen Stand-

punkte aus gewiss die höchste Beachtung, dass die ehrwürdige Waldenserkirche, ihrer äusseren Armuth zum Trotz, nach wie vor den Muth und die Fähigkeit gehabt hat, den mit so schwachen Kräften begründeten eigenen Geschichtsverein aufrecht zu erhalten. Das Bulletin desselben war zwar im Jahre 1886 ausgefallen, ist aber nun im Decbr. 1887 im 3. Hefte erschienen. Die historischen Arbeiten desselben behandeln: „Bern und die Waldenser im Jahre 1686“ (über welches für die Waldensergeschichte wichtige Jahr bereits vorher eine eigene Broschüre erschienen war, welcher nunmehr eine genaue Analyse der trefflichen Arbeit von Blösch sich anschliesst); die Frage des Codex Teplensis (in 3 Artikeln, welche ausser den bekannten einschlägigen deutschen Arbeiten auch die französischen Voten darüber heranziehen); die niederrheinischen Waldenser im Mittelalter (im Anschluss an die Mittheilungen von Pfarrer Vielhaber in Emmerich), und die Beziehungen der Waldenser zu den Taboriten im 14. Jahrh. In Verbindung mit dem Gegenstand dieser letzteren Arbeiten mag es wenigstens vorläufig avisirt werden, dass die berühmte Noble Leçon in dem Verfasser der *Histoire littéraire des Vaudois* (vgl. JB. V, 1887—88, S. 251) einen gerade durch seine orientalischen Studien zu dieser Arbeit vorzüglich geeigneten Herausgeber gefunden hat. Indem wir die genauere Würdigung dieser Leistung dem Referenten über die mittelalterliche Kirchengeschichte überlassen, haben wir dagegen hier noch darauf hinzuweisen, dass die Redaction des Bulletin bereits jetzt zu Beiträgen für die vollständige Sammlung der Geschichtsquellen über die glorieuse rentrée des Jahres 1689 auffordert, welche bei der Säcularfeier von 1889 herausgegeben werden sollen. Auch die das jetzige Heft einleitenden Berichte über das Bureau, die Mitglieder und Mitarbeiter der Gesellschaft, sowie die in Angriff genommenen Arbeiten (besonders mit Bezug auf die noch vorhandenen Handschriften und alten Drucke) dürften gewiss in weiteren Kreisen Interesse erwecken.

Schliesslich darf jedoch auch hier die ebenso unverkennbare als empfindliche Schattenseite der Rubrik „Inter-

confessionelles“ nicht unerwähnt bleiben, dass gerade die wichtigsten Gebiete, in welchen die Lebenskraft der verschiedenen evangelischen Kirchen sich abspiegelt, in dieser Rubrik absolut nicht zur Darstellung kommen. Von den deutschkirchlichen Bildungen mussten die grossen Landeskirchen ganz ausser Betracht bleiben; nur die kleinen Nebenzweige kommen zur Geltung, und auch diese weniger in ihren eigenen Früchten, als etwa — um im Bilde zu bleiben — in den Astknorren oder Brüchen, die die Trennung vom Hauptstamme bedingten. Immerhin ist für die deutsche Theologie ein ergänzender Ausgleich gegeben. Was sind denn die andern Rubriken des JB. anders, als ebensoviele Schösslinge, zu welchen sich die wunderbar reiche wissenschaftliche Productionskraft des deutschen Protestantismus gestaltet hat? Viel schlimmer liegt die Sache bei dem anglo-amerikanischen Protestantismus. Jedes Jahr muss sich hier dem Referenten das wirklich klägliche Bewusstsein stärker aufdrängen, wie überaus unzureichend das Bild ist, welches er von den zahlreichen alten und neuen Denominationen auf diesem noch immer so fruchtbaren Boden zu zeichnen vermag. Von der grossen Zahl der periodisch erscheinenden kirchlichen Organe — grossen, mittleren, kleinen und kleinsten Umfangs — liegt nur hier und da ein einzelnes Blatt vor. Das, was in England zuerst so überaus zutreffend als das „inner life of the religious societies“ charakterisirt wurde, entzieht sich so gut wie vollständig unserem Bereiche. Sogar die grösseren theologischen Werke werden nur in Ausnahmefällen zugänglich, und was davon allgemeinere wissenschaftliche Bedeutung hat, muss mit der parallelen deutschen Specialliteratur zusammen berücksichtigt werden. So sind wir auch diesmal wieder auf eine dürre Aufzählung von Büchertiteln angewiesen gewesen, konnten unsere eigene Zuthat nur darin suchen, dieselben so zu gruppiren, dass dadurch wenigstens die Dinge zu Tage treten, welchen sich zur Zeit ein besonderes Interesse zuwendet.

Tertullian wider Praxeas¹⁾.

(217.)

Von

Ernst Noeldechen.

Es waren wohl die Tage Macrin's²⁾, wiederum eines afrikanischen Landsmanns, in denen der karthagische Meister, jetzt schon in seinen sechziger Jahren, seine streitbare Feder hervorlangte, um einen Kampf gegen Rom aufzunehmen, der ihn bis ans Lebensende in wechselnden Gestalten beschäftigt. Die Tage seiner alten Begeisterung für die herrschende Stadt am Tiber, die Stadt, wo Petrus und Paulus den Glauben mit dem Blute besiegelt³⁾, waren vorübergegangen. Denn wie auch die alten Glorien des christlichen Rom ihm noch blühen mögen, die römische Gegenwart war ihm schrittweise verleidet. Er hat auf ein Vorrecht der Gegend schon kritisch im „Schleier“ gedeutet⁴⁾; er findet danach in der Bibel,

1) Vgl. R. A. Lipsius, Tert.'s Schrift wider Praxeas, Jahrb. für d. Theol. Bd. XIII (1868). Die Arbeit hat das Verdienst, namentlich die chronol. Frage zuerst in die principiell richtigen Bahnen geleitet zu haben.

2) Entscheidend dafür, dass die Schrift gegen Praxeas nicht vor 217 ausgeht, ist die Vergleichung der Philosophum. mit Tert. adv. Prax. Nach Hippolyt entwickelt Kallist seine spezifische Lehre, namentlich von dem *compati* des Vaters *μετὰ τὴν Ζεφυρίου τελευτὴν* (ed. Miller S. 289). Diese neueste Phase der römischen Lehre ist aber von Tertullian schon berücksichtigt: cap. 39. Oehl. II, 695.

3) De praescr. haeret. 36. Oehl. II, 34.

4) Patrocinia personarum, privilegia regionum virg. vel. 1. Oehl. I. 883.

dass die Grosse Babel im Norden mit ihrem verderbenden Pesthauch die Christen gleichsam anstecke, und dass man durch den Heiligen Geist in Rom gar zu wohnen verhindert werde¹⁾. Geht solch ein äusserstes Urtheil freilich weniger auf die Gemeinde, als das dort sie umgebende Heidenthum, so blickt die Verstimmung doch durch gegen Theile der römischen Christenheit, in deren Grenzen so vielfach sich Unerwünschtes vollzogen hat. Man hat zumal dort die „Phryger“ unerbittlich bei Seite geschoben²⁾, deren Märtyrerstärke und Weissagung es längst dem Schriftsteller angethan.

Die politischen Zustände waren trüber geworden, so gewiss das Schwert der Verfolgung jetzt in die Scheide gesteckt blieb. Sever ging längst zu den Todten, an dessen gewaltigem Wesen man eine Art Freude gehabt hatte. Der Affe des Alexander, den man heimlich als solchen gegeisselt³⁾, der Kain im Purpurmantel, den man auch als solchen gestreift hatte, war in Asien Meuchlern erlegen, und es war nicht zu erwarten, dass man ihm Thränen nachsandte; wie der römische Senat⁴⁾, mag man froh sein, dass der Schreckliche nunmehr dahin ist. Macrin war ein roher Soldat, ein Fremdling jeder höheren Bildung, und analphabetische Männer wurden eingesetzt in die Aemter. In anderem Betracht schienen Zeichen der Besserung freilich vorhanden. Drückende Steuern z. B., über die man auch in Karthago geseufzt hatte⁵⁾, wurden unter ihm abgestellt⁶⁾.

Um so schlimmer scheint es nun jetzt um die römische Gemeinde zu stehen. Eine Irrlehre geht dort im Schwange, und Afrika rüstet zum Kampfe. Die Schriftenfluth gegen Marcion, Tertullian's Feder entsprungen, hat den Meister ethischer Lehren gemach zum Dogmatiker werden lassen,

1) De cor. 13. Oehl. I, 450.

2) Adv. Prax. 1.

3) Vgl. meinen Aufsatz Tertullian als Mensch u. s. w. in v. Sybel's H. Z. S., N. F., Bd. XVIII 237 f. und meinen Aufsatz Tertullian Von dem Mantel in diesen Jahrb. XII, 638 f.

4) Hertzberg S. 524.

5) H. Z. S. a. a. O. S. 240.

6) Hertzberg a. a. O.

und so fühlt er sich denn berufen, hier Ritterdienste zu leisten, wo die Hydra der Häresis wieder einen ihrer Köpfe hervorstreckt. Der Mann, der ältere Ketzler so siegreich niederzukämpfen schien, will den jüngern Nachwuchs nicht schonen, und Sporen, so ruhmreich verdient, auch im Alter nicht rosten lassen. Freilich, sah man zurück auf die früheren Tage des Autors, auf die strengen und frischen Bücher über Schauspiel und Götzendienst, ja selbst auf die späteren Schriften von dem Schleier und Kranz, so mochte dieser lehrhafte Nachsommer nicht allzu erspriesslich erscheinen. Klagt doch der Schriftsteller selber über Leute, die ihm nicht folgen können und seinen theoretischen Aufschwung nicht nach ihrem Geschmack finden. Thatsache ist sicher, dass er den Zankapfel aufnimmt, der auch ihm über das Meer hingeworfen ist, und sein Kampf galt vor allem Kallist, dem energischen Bischof der Weltstadt.

Die Vorgeschichte des Letzteren war in mancher Beziehung bemerkenswerth¹⁾. Kallist war ein Sklave gewesen, ein Stand, mit dem Rom überfluthet war²⁾. Er, wie sein Herr Karpophorus bekannte sich zum christlichen Glauben, zu dem die rechtlose Menge einen begreiflichen Zug spürte. Ein anschlägiger Kopf, stand er in der Gunst seines Herrn, und dieser fand es gerathen, den begabten Sklaven auch auszunutzen. Er soll mit Karpophorus' Gelde eine Bank in Rom begründen. Dergleichen Bankgeschäfte spielten hier eine Rolle, denn Rom war in bedenklichem Uebermass der grosse Geldmarkt des Reiches. Gab es freilich auch manchen Erwerbszweig, der am Tiber sehr schwunghaft betrieben ward, wie die Industrie der Metalle, die Manufactur von Tachwaaren, so liess doch die producirende Arbeit dem Handel mit Geld hier den Vortritt, und die Stadt war ein

1) Dem Folgenden liegt selbstverständlich der Bericht Hippolyt's zum Grunde, in dessen Auffassung ich mich im Ganzen Doellinger anschliesse. Eine etwas übertriebene Parteinahme für Kallist scheint mir Volkmar zu üben (Hippolyt u. die röm. Zeitgenossen, Zürich 1855). Im Einzelnen bringe ich auch Neues.

2) Poehlmann. Die Uebervölkerung der antiken Grossstädte, S. 34.

nahrungsarmer, wenn schon nicht ein nahrungsloser Platz; die Monopolisirung des Geldmarkts lastete wie ein Bann auf der Hauptstadt¹⁾. Freilich die guten Gesetze, die Marcus über Banken gegeben, dienten, das Vertrauen zu stärken, das für solche Unternehmungen Noth ist, zugleich aber halfen sie dazu, noch grössere Bevölkerungsbruchtheile zu solchen Geschäften einzuladen. Besonders empfahl sich solch Bankhalten den Besitzern gewitzter Sklaven; man überliess solchen findigen Köpfen nicht selten die volle Geschäftsführung; denn obschon diese armen Teufel als solche wenig Credit hatten, der Rückhalt am Oikenvermögen schien die Einleger zu sichern²⁾. So bei Kallist-Karpophorus. Karpophorus selber hatte im kaiserlichen Palaste ein Aemtchen, und war durch Rücksicht auf dieses oder sonstige Geschäfte gehindert, seine Zeit, wie er wünschte, gewinnreich an die Verwaltung seines Geldes zu wenden; er gestattet den Gebrauch seines Namens und gibt Kallistus sein Silber. Dass dabei eine liebevolle Absicht für seinen Sklaven im Spiel war, lässt, obschon es berichtet wird, des Herrn spätere Härte kaum glauben. Die Bank ward am Fischmarkt³⁾ gegründet und viele Brüder und Schwestern, darunter auch zahlreiche Witwen, legten ihren Nothpfennig ein. Eine Kundschaft dieser christlichen Bank in der Christengemeinde lag nahe.

Aber diese Bank hatte Unglück; es erhellt nicht, durch welche Verschuldung. Der Bankerott kam zum Ausbruch. Da entflieht Kallistus nach Portus, jenem nahen Hafen von Rom, — nebenbei schon literarisch verherrlicht in der jungen Geschichte der Christenheit⁴⁾. Ein Schiff ist zur Abfahrt bereit, und der Mann, dessen Stern zu erbleichen droht, scheint doch entkommen zu sollen.

1) Poehlmann a. a. O. S. 29.

2) Poehlmann a. a. O. S. 33.

3) Der Fischmarkt war eine sehr besuchte Oertlichkeit. Für den Fischverkauf galten bestimmte Gesetze; das Zeichen zum Beginn desselben wurde mit einer Glocke gegeben. Vgl. die Anekdote bei Strabo XIV, p. 658. Baumeister, Denkmäler S. 552.

4) Faustus: *δακρύων εἰς Πόρτον κατελθὼν καὶ εἰς πλοῖον ἐμβαίς*. Homil. XII, 10 ed. Dressel S. 262.

Aber Karpophorus hat die Spur seines Sklaven gefunden und er erreicht ihn im Hafen. Der Sklave, denselben gewahrend, stürzt sich verzweifelnd in's Wasser, wie sein späterer Gegner ihm nachsagt, um sein trübes Dasein zu enden, in Wahrheit aber wohl eher, um schwimmend seine Rettung zu suchen. Thatsächlich fischt man ihn auf und bringt ihn nach Rom in die Stampfmühle, das grässliche¹⁾ Hausgefängniss der römischen Sklavenbesitzer. Bald aber nimmt die Geschichte hier eine andere Wendung; die Interessen der vielen Geschädigten machen sich naturgemäss geltend. Was nutzt die Qual des Pistrinums? vielleicht ist doch noch zu helfen und etwas aus dem Schiffbruch zu retten; auch hat ja Kallistus versichert, noch Gelder ausstehen zu haben. So nimmt man ihn denn aus dem Loch, ihn natürlich sorglich bewachend. Kallist, wohl unter Escorte, begiebt sich zu dem Bethaus der Juden, wo er Schuldner zu finden gewiss ist und fordert seine Aussenstände mit leidenschaftlicher Heftigkeit. Die Hebräer, denen ihr Cult durch den Kaiser ja gesetzlich geschützt ist, nehmen die geräuschvolle Art des erregten Christen sehr übel, und verklagen ihn wegen Störung des Cults bei Fuscian dem Präfecten; hat er doch das dreifache Unglück, ein Sklave, ein Armer, ein Christ zu sein, und hat er doch zwiefache Gegner, seinen gereizten Herrn und die Juden. Als Störer des jüdischen Gottesdienstes wird er vom Präfecten verurtheilt, nach Sardinien deportirt, wo bereits seit den Tagen des Marcus in Bergwerken Christen schmachten.

Bald ergeht aber dahin eine Botschaft des Heiles. Denn Marcia, die Geliebte des Commodus, die den Christen seit lange geneigt ist, erbittet von Victor, dem Bischof, die Liste der Bekenner Sardiniens. Zunächst ist freilich Kallist in diese Liste nicht aufgenommen; sein Verhalten erschien zweideutig und in zahlreichen Augen wohl schuldvoll. Das Flehen des armen Schelmes erweichte aber endlich den Mann, der die Liste mit dem Höchsten Befehle nach der

1) Geschildert von Apulejus, Metamorph. I. 9 ed. Oudendorp S. 616.

Bergwerksinsel gebracht hat, Hyacinth, Marcia's Pflegevater; und das Ende ist, dass auch Kallist in des Kaisers Gnade begriffen wird. Victor internirt ihn in Antium, der lateinischen Stadt am Meere, und die reiche¹⁾ Gemeinde von Rom unterstützt ihn mit ihren Mitteln. Sein Sklavenstand ist zu Ende²⁾. Die ins Bergwerk gesandten Verbrecher galten als „Sklaven der Strafe“ und den Eigenthümern entnommen³⁾; begnadigt sind sie Liberten. Kallist wird gegen Ende des Victor von Antium nach Rom heimgekehrt sein⁴⁾.

Diese Vorgeschichte Kallist's⁵⁾ war unzweifelhaft keine empfehlende, noch stimmt sie zu idealischen Bildern und idyllenhaften Gemälden, die die Einbildungskraft sich so leicht von den älteren Christen entwirft. Karpophorus hatte ihn angeklagt, dass er ihn schnöde bestohlen. Auch ward die Geschichte Kallist's wohl frühzeitig hinreichend ruchbar. Sein späterer römischer Gegner hat sie der Nachwelt vermacht; es ist mit nichten unglaublich, dass Tertullian sie gekannt hat; fast gewiss ist, dass er damals in Rom war⁶⁾, wahrscheinlich, dass er damals schon Christ war. Vielleicht dass die spröde Stellung, in der Sklavenfrage behauptet⁷⁾, des Zusammenhanges nicht bar ist mit diesen Römer-

1) Den Reichthum der röm. Gemeinde betont, ohne Belege zu geben Renan, Origines VII S. 73; ihre Mildthätigkeit ist bekannt.

2) Wie andererseits die Verurtheilung in opus metalli die Freien zu (Staats-)Sklaven macht. Gregorovius, Hadrian S. 301.

3) Quia semel domini esse desierat servus poenae factus; aus einer Entscheidung Caracalla's, die aber schon ein Vorspiel unter Sever hat (L. 1. C. VII, 12). Ceuleneer, Sévère, S. 288. Ob dies schon unter Commodus giltiges Recht war, bleibt zunächst freilich fraglich.

4) Philos. ed. Miller S. 279.

5) Vgl. dazu Hippolyt. Philos. ed. Miller S. 286. Doellinger S. 116 ff. Bunsen I, 94. Friedländer, Röm. Sittengesch. II, 592 f. Die Vorgänge fallen nach Lipsius, Chronol. der Päpste, S. 173, zwischen 189 und 192, nach Friedländer III, 593 zwischen 186 und 190.

6) Tragoedia Fusciano praefecto Urbi judicata ad nat. I, 16. Oehl. I, 339. Fuscian war praefectus Urbi bis zum Frühjahr 189, wo ihm Pertinax folgte. Ceuleneer, Sévère, S. 31. Auch Lipsius ist für diesen römischen Aufenthalt Tertullian's eingetreten.

7) S. v. Sybel's H. Z. S. a. a. O. S. 254 ff.

geschichten. Wenn er dabei sich völlig enthält, auf sie ausdrücklich zu weisen, so gereicht ihm dieses zur Ehre; er musste von sich selber abfallen, hätte er anders gehandelt¹⁾. Sicher hat der einstige Sklave, Bankhalter und Bergmann sich bald nach dem Tode von Victor bei dem Nachfolger beliebt gemacht. Zephyrin setzt ihn über den Kirchhof, der an der Appischen Strasse begründet ward, und macht ihn später zum Aufseher über den niederen römischen Clerus.

Zephyrin's vieljähriges Bisthum (199–217) war dann mannichfaltig bewegt von heftigen dogmatischen Händeln. Es galt dabei nichts Geringeres als die christliche Lehre von Gott, insbesondere auch näher die Frage, wie die göttliche Würde des Meisters mit der Einheit Gottes verträglich sei. Lange vor Zephyrin waren ja diese Fragen im Schwange. Ein Roman, an den Ufern des Tiber unter Kaiser Marcus geschrieben, hatte die „Monarchie“ mit ganzer Vollkraft betont: nicht nur gegenüber dem Heidenthum und seiner Schaar von Olympiern, sondern ebenfalls gegen die Ansätze zu einer Vergottung des Stifters. Der wahrhaft fromme Sinn war ihm der monarchische Sinn, der wahrhafte Gottesdienst war ihm der monarchische Cultus, ja die rechte Menschenseele war ihm die monarchische Seele²⁾. „Unser Herr hat weder Götter verkündigt noch sich selber vergottet“³⁾. Auch das biedere Handwerk stellte seine Theosophen und monarchischen Denker. Theodotos von Byzanz war seines Zeichens ein Schuster, seine Wanderung in die westliche Weltstadt vielleicht mit dem Gesckicke verknüpft, das nach dem Tode des Niger die Stadt am Bosporus niederwarf, oder doch mit Verfolgungstürmen, die dicht zuvor dort gewüthet⁴⁾. Wenig mannhaft und tapfer sollte er dabei erschienen sein.

1) Vgl. meinen Aufsatz Tertullian Von der Keuschheit. Theol. Stud. 1888, S. 331 ff.

2) S. die Stellen in Hilgenfeld's Ketzergeschichte, S. 609 f.

3) Sondern den selig gepriesen, der ihn den Sohn Gottes genannt hat. Homil. X, 10; XVI, 15, 16.

4) Caecilius Capella, in illo exitu Byzantino, Christiani gaudete! exclanavit. Tert. ad Scap. 3. Oehl. I, 545. Nebenbei stimmt dies vortrefflich mit der Tertullianischen Thesis — im Apologeticum —, dass unter den Nigrianern keine Christen zu finden waren.

Selber kein Mann der Gnosis in ihrem höheren Flug, hatte er den Pfad der Verleugnung von der Gnosis sich ebnen lassen, und ihren Gedanken sich angeeignet, dass Christus verleugnen und Gott leugnen zwei verschiedene Dinge seien. Die, die ihn glimpflicher nahmen, lassen ihn die Geburt aus der Jungfrau einräumen, nach anderen hat er gelehrt, dass Jesus vom Manne gezeugt sei. Ein zweiter Theodotus hier, denn der Name war offenbar häufig, hatte, wie es scheint sein Liedlein aus dem Brief an die Hebräer genommen, denn der alte Melchisedek des Briefes ist ihm ein höherer Christus. Wie der römische Kallist war er Wechsler und zugleich ein Schüler des Schusters. Bezeichnend für die nüchterne Denkart dieser römischen monarchischen Kreise war, dass Euklid hier geschätzt ward, und von lebenden Helden der Wissenschaft der Arzt Galenus verehrt ward¹⁾. Wie diese römischen Vorgänge auf den Karthager gewirkt haben, lässt sich freilich nur tastend ausmachen. Es wird von ihm öfters betont, auch im Gegensatz gegen andere Meinungen, dass der Christ Gottes durchaus von einer Jungfrau geboren sei, ohne dass der Gedanke doch irgendwie weiter verfolgt würde; man führt vielmehr aus gegen Marcion, dass er wirklich geboren²⁾ ist. Zu den Heiden gewendet ruft man: So nehmt ihn doch für einen Menschen; nur bedenkt, dass durch ihn und in ihm Gott erkannt und verehrt wird³⁾. Oder gar scheinbar frivol: nehmt diese Fabel nur an von gemischter Menschheit und Gottheit: sie lautet ja der euren so ähnlich⁴⁾. Auch dass das einfache Handwerk über Gott zu reden sich anschickt, hatte man in Karthago gerühmt⁵⁾, die Verspottung den Heiden belassend⁶⁾.

1) Auch Aristoteles und Theophrast schätzte man in diesen Kreisen besonders. Hilgenfeld, Ketzergesch., S. 614.

2) De carne Christi 20. Oehl. II, 457. Im Allgemeinen vgl. die wichtigen Erörterungen bei Hilgenfeld, Ketzergesch., S. 612. 613. 614.

3) Apologet. 21. Oehl. I, 205.

4) Apologet. 21. Oehl. I, 199.

5) Denn quilibet opifex Christianus etc. Apologet. 46. Oehl. I, 282.

6) Keim, Celsus, S. 167 f. Zu den christlichen Handwerkern im Allgemeinen vgl. Neander, K.-G. I, 1, 108. Graul, Chr. K. an der Schwelle des Iren. Zeitalters S. 21. 25.

Aus seiner Höhle hervor ruft den Löwen erst ein anderer Vorgang, dass eine asiatische Schule in Rom Jünger gefunden hat, und zwar in Zephyrin und Kallistus: die Schule des Noëtos von Smyrna. Diese neue Schule Noët's schien weniger platt und nüchtern, als die der monarchischen Seelen, die eben in Rom debütirt hatten. Sie schien das Problem zu lösen, die Monarchie völlig zu wahren, und dabei den Stifter des Glaubens in die Glorie Gottes zu rücken. Dazu entsprang die Bewegung von den berühmtesten Stätten: nicht geringeren als Smyrna und Ephesos.

Smyrna, die Heimath Noët's, war die Königin des ionischen Meers¹⁾. Seine berühmten Gestade waren wie ein fruchtbarer Garten. Wohl sah der Sipylos nieder, wie verdüstert durch Tantalussagen, aber nur um so lichter schien hier die Sonne Homers, denn weithin wurde geglaubt, dass der Sänger hier der Erde geschenkt sei; ein Prachtbau, das Homereion, umschloss hier das Bildniss des Dichters. Begeistert ward Smyrna gepriesen als das Abbild der Erde, als das Theater von Hellas, als das Gewebe der Grazien. Ein schwungreicher Handel verband sich den natürlichen und historischen Reizen. Babylonische, persische Waaren, selbst indische waren hier käuflich²⁾. Auch die geistige Bedeutung von Smyrna zehrte nicht nur am Alterthum: seine berühmte Sophistenschule mit ihrem deklamatorischen Schimmer stellte um diese Zeit die Mitbewerber in Schatten, die in der lateinischen Reichshälfte die Sprache Latiums redeten; ja selbst das berühmte Athen schien jetzt hier übertroffen zu werden³⁾. Zumal gab Smyrna den Ton an unter den übrigen ionischen Städten, wie die Cither vor anderen Werkzeugen. Hier nämlich strahlte jüngst Polemon⁴⁾, der Lehrer des Herodes Attikus, Tausende von Schülern herbeiziehend, die Parteien der Stadt versöhnend, die kaiserliche Gunst ihr gewinnend, und selber zu Regentenansehen im

1) Gregorovius, Hadrian, S. 132.

2) Gregorovius a. a. O. S. 264 f.

3) Gregorovius S. 312.

4) Gregorovius S. 351 ff.

schönen Smyrna emporsteigend. Die olympische Posaune, so nannte man den Mann mit der tönenden Stimme, schien kaum genügend gefeiert, wenn ihre Stegreifleistungen als demosthenisch gepriesen wurden. Oefters sah man den Grossen auf Reisen nach Rom begriffen, um als erster Notabler von Smyrna dessen Angelegenheiten zu fördern.

Aehnliches wie von Smyrna galt von dem herrlichen Ephesos. Nicht nur wetteifert es mit Smyrna's mächtigem Handel: es ist factisch Hauptstadt von Asia; der Statthalter Roms ist verpflichtet, hier sein Amt anzutreten¹⁾. Mangeln poetische Glorien, die mit denen Smyrna's sich müssen, so überstrahlt es doch Smyrna in der weiten Geschichte der Weltweisen: der berühmte Herakleitos, der vielumworbene „Dunkle“ war von Geburt ein Ephesier. Beide Städte von Asia, wie überhaupt der Osten des Reiches, wurden grade in dieser Epoche auch für die Kunst von Bedeutung, so dass der Geschmack Roms von hier aus vielfach bestimmt ward²⁾.

Die Christenheit dieser Landschaft, die Gemeinden dieser glänzenden Städte, waren ausnehmend volkreich. Die Bekenner des Nazareners waren nirgends dichter gesät im gesamten römischen Erdkreis. In Pauls- und Johannesglorien strahlte vor Allem Ephesos; Polykrat von Ephesos stand, was die neueren Tage anlangte, an der Spitze der Bischöfe Asia's. Smyrna andererseits hatte ruhmreiche Märtyrer; Polykarp war hier gestorben nicht lange nach Polemons Tode; ein minder berühmter Zeuge, aber auch in Ehren gehalten, war Thraseas von Eumeneia, dessen Gebeine in Smyrna bewahrt wurden⁴⁾. Insgesamt war das christliche Asien durch die Fülle von Autoren bedeutsam, die mit nie ermüdendem Eifer die Sache des Glaubens verfochten⁵⁾.

1) Mommsen, Röm. Gesch. V, S. 303.

2) K. O. Müller, Archäologie der Kunst, S. 206.

3) Habes Ephesum Tert. de praescr. haeret. 36. Oehl. II, 34.

4) Polycr. bei Euseb. H. E. V, 24, 4. Apollonius bei Euseb. V, 18, 3. Vgl. Renan, Origines VII, S. 193.

5) Jamais peut-être le christianisme n'a plus écrit que dans le deuxième siècle en Asie. Renan a. a. O. 192.

Auf die beiden genannten Orte vertheilt sich das Gedächtniss Noët's, welcher, von Smyrna gebürtig, in Ephesos Presbyter wurde¹⁾. Er war in gewisser Beziehung dem Pontiker Marcion ähnlich: er will Christus verherrlichen, auch hinaus über das Mass, das bisher für Rechtsens gegolten. Wie dem Pontiker das christliche Wesen sich scharf vom jüdischen abhebt als ein schlechthin Neues und Wundervolles, so ist die Verherrlichung Jesu recht eigens das Programm des Noëtos²⁾. Im Uebrigen klappt ja der Unterschied. Ihre Methodik ist gründlich verschieden. Langte der Pontiker an bei dualistischer Schroffheit, so Noët bei dem strengsten Monismus. Christus und der Vater sind eins in des Wortes verwegener Bedeutung. Der Eine wird geboren und leidet, der Eine stirbt auch am Kreuz. Während vorher ein römischer Schuster die Monarchie sich gerettet, indem er den Sohn sehr bündig von der Gottesherrlichkeit fern rückt, gelangt der monarchische Sinn hier auf anderer Strasse zur Ruhe.

Es war wohl schwerlich bloss Zufall, dass Noët, der Theoretiker Asia's, sich in mancher Beziehung so auffällig an den alten Herakleitos anlehnte³⁾. Freilich, seit der „Dunkle“ gelebt, waren 700 Jahre verflossen, aber hinter und nach ihm blieb die Schule der „Fliessenden“ übrig, und der Ruhm dieses alten Räthselers blieb in frischem Gedächtniss. Sogar für die Lehre vom „Logos“, die Theorie vom vernunftvollen Wort, die sich schliesslich die Kirche eroberte, war er im Abendlande classisch, ihr erster ursprünglicher Urheber⁴⁾. Konnte es da so fern liegen, auch seinen allgemeinsten Gedanken vom stetigen Flusse der

1) Hilgenfeld, Ketzergesch., S. 616.

2) Vgl. sein bekanntes *τί καὶ πῶς ποιεῖ δόξαζων τὸν χριστόν*; vgl. Baur, Dreinigkeit und Menschwerdung I, S. 256.

3) Hippolyt behauptet es ausdrücklich (Philos. ed. Miller S. 283) und, wie sonst auch mit diesen Dingen gespielt wird, hier scheint er mir Recht zu haben.

4) Wegen dieser Lehre vom Logos wurde er von Justin sogar (Apol. I, 85 c.) zu den Christen gezählt. Vgl. auch Heinze, Die Lehre vom Logos, S. 9 ff.

Dinge für ein christliches System zu verwerthen, zumal, wenn die Lehre vom Logos nicht alle Räthsel zu lösen schien. So lehrte dieser neue Ephesier¹⁾: dem ewigen Schöpfer und Vater, der ja unsichtbar sei von Haus aus, habe es beliebt, zu erscheinen gerechten Männern vor Alters; er sei unsichtbar und doch sichtbar, begreiflich und unbegreiflich, unsterblich und sterblich; so sei er auch Vater und Sohn. Ehe er gezeugt werden wollte, hiess man ihn billig den Vater; als es ihm aber beliebte, der Geburt unterworfen zu werden, wurde er, erzeugt, sein Sohn, und nicht der eines anderen. Je nach dem Wechsel der Zeiten heisst er also Vater und Sohn, wird als letzterer geheftet an's Kreuz, befiehlt dort seinen Geist in seine eigenen Hände, sterbe und sterbe doch nicht, erwecke sich nach drei Tagen²⁾:

Freilich die „grosse Noth“, dass der Vater selber gar todt sei, erschien unerträglich in Ephesos. Man schloss den Neuerer aus, der nun zum Schulstifter wurde, und dessen Anhänger bald nach Westen, romwärts, sich wenden. Denn Rom ist trotz Ephesos' Herrlichkeit jener einzige Lehrsaal im Reiche, in dem sich Alles sammendrängt; auf diesem Theater am Tiber scheint sich Alles bewähren zu sollen, was in der Christenheit gelten will. Epigonos, der Jünger Noët's, von den Gegnern genannt der „Händlermacher“³⁾, kommt unter Victor⁴⁾ nach Rom und findet dort zahlreichen Anhang. Unerhört war im Westen der Ausdruck von dem „leidenden Gott“ nicht. Tatian, der kühne

1) *Oi Noήτου διάδοχοι* Philos. ed. Miller S. 283.

2) Sonstiges zur Lehre Noët's bei Theodoret Haer. fab. III, 3. Vgl. Baur, Dreieinigkeit I, S. 255.

3) Die Ansicht, dass „Praxeas“ und Epigonos eine identische Person seien, wird vertreten von de Rossi, B. A. C., 1886, S. 69; von Aubé, Polémique, S. 50; von Ceuleneer, Sévère, S. 214; von Renan, Origines VII, 230; eine ähnliche Ansicht war schon von Semler (Tert. Opp. F. V, S. 365) aufgestellt. Vgl. auch Volkmar a. a. O. S. 87.

4) Hilgenfeld, Ketzergesch., S. 569 (unter Hinweis auf die praecessorum auctoritates. Oehl. II, 654; Ritschl, Lipsius, Bonwetsch entscheiden sich für Eleutheros).

Assyrer, der frühe nach Rom gekommen war, hatte dieses Wort sich verstattet¹⁾; Irenaeus, der Bekämpfer der Gnosis, der noch weiter westwärts gezogen war, hatte einigermassen gespielt mit dem „Leiden und Nichtleiden“ einer „Person“ in der Gottheit²⁾.

Rom und Asia hatten vor Kurzem bereits sich gemessen, freilich auf anderen Gebieten als dem der Lehre vom Höchsten. Der merkwürdige Streit, der um die Osterfeier geführt war, war in mehreren Phasen verlaufen. Um 170 schon angeregt, war er zwanzig Jahre später mit neuem Eifer entzündet worden. Der vierzehnte Nisan der Juden, an dem die asiatischen Kirchen mit rührender Innigkeit hingen, war schliesslich bei Seite geschoben, um das christliche Wesen im Abendland auf eigene Füsse zu stellen und die Schöpferkräfte der Botschaft auch in Sachen der Feste darzuthun. Asia, Ephesos vorn, war damals (190) geschlagen worden, und Victor, hier wirklicher Sieger, befahl ein machtvolles Herr von Gemeinden des Ostens und Westens³⁾. Im Zusammenhange damit waren Ruhmesansprüche erörtert, die der christliche Osten und Westen geltend zu machen vermochten. Victor hat Petrus und Paulus, die Schirmherren Roms, da verherrlicht, Asia seinen Johannes und seinen Philippus gepriesen. Und solcher Rangstreit hat Fortgang auch unter dem Regiment Zephyrin's, wenn der römische Presbyter Cajus, einer der Gelehrten am Tiber, sich mit Proculus mass, der, vermuthlich asiatischer Abkunft, der Sache der Phryger ergeben war: Proculus führt Hierapolis mit Philippusgebeinen in's Treffen, Cajus verweist mit Stolz auf die Ostische Strasse bei Rom und auf den Vaticanischen Hügel, wo Petrus und Paulus gelitten⁴⁾. Wie u. a. die Frage vom Canon, von dem Brief an die Hebräer hier mitspielte, wie Cajus diesen bekämpft und

1) *λόγος πρὸς Ἑλλήνας* cap. 22. Vgl. Daniel, Tatian, S. 170.

2) *Impassibilem passibilem annuntiantes* Irenaeus ed. Stieren S. 628.

3) Zu ihm steht namentlich Palästina, Pontus, Gallien, Osroëne, Griechenland. Baur, K.-G. der ersten 3 Jahrh., S. 157.

4) Schwegler, *Nachapostol. Zeitalter* I, 312. 313; II, 213.

Proculus denselben vertheidigt, sei hier nur beiläufig angedeutet, wie der Handel über die phrygische Frage, die in Rom und im Westen viel Wesens machte.

Jetzt, wo diese letztere Frage in Rom bei Seite gestellt ist, bilden die dogmatischen Streitfragen, die Asia neuerdings angeregt, den Gegenstand des Tagesinteresses. Zephyrin, der Nachfolger Victors, war wenig theoretisch bewandert, wie es scheint, der Finanzinteressen der Gemeinde besonders beflissen. Sein Charakter als friedlicher Mittelsmann war wohl durch die Neigung befestigt, die Grösse und Kraft der Gemeinde nicht durch Lehrspaltung zu schwächen¹⁾. Eine mittlerische Formel vermeint er darin gefunden zu haben, dass er den Theodotischen Heiland, in dem nur Menschliches wohnte, mit dem Namen Jesus bezeichnet, während er die göttliche Weisheit, die in ihm Erscheinung gewonnen, mit dem Namen Christus belegen will. Er kenne, so verkündigt der Bischof, nur einen Gott, Jesus Christus, und ausser ihm keinen anderen, der gekreuzigt wäre und litte. In den beiden Bezeichnungen lag offenbar eine gewisse Emphase; es war mehr als fromme Ausführlichkeit in der Nennung des Namens des Meisters. Dabei mag er Jesus als „Sohn“ und Christus als den „Vater“ bezeichnet haben: gewiss eine ungewöhnliche, ja thörichte Verwendung der Ausdrücke; er misskennt allen kirchlichen Sprachgebrauch, bemerken denn auch seine Gegner. Ein gewisses theoretisches Ungeschick, ein unklares Hin und Her scheint dem Manne der Praxis nicht abzugehen²⁾. Wenn man diesem Bischöfe zusetzt, dass dem „Vater“ ein Leiden nicht zieme, zieht er gleich die Fühlhörner ein und bemerkt: dies lehren auch wir nicht: der Vater stirbt in der That nicht; sondern der Sohn ist der Sterbende. Bei alledem war nun Kallist der eigentliche Beweger, der die Gegner in offener Sitzung der Zwei-

1) Bei Hippolyt freilich erscheint er theils kläglich, theils verächtlich: *ὅντις δορολήπτην καὶ γιλάργυρον κτλ.* Philos. ed. Miller S. 284.

2) *τὸν Ζεφυρίνον ἄνδρα ἰδιώτην καὶ ἔπειρον τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὅρων.* Philos. ed. Miller S. 284.

götterei bezichtigte. Wie die Letzteren auch immer ergrimmt sind, sie müssen es ihm selber bezeugen, dass er schliesslich die getrennten Gemüther geschickt zu einen gewusst hat. Ja endlich, nach dem Tode Zephyrin's ist er so sehr Gebieter der Lage, dass die Mehrzahl der Gemeinde in ihm den gewiesenen Bischof erkannt hat.

Jetzt Bischof dieser grossen Gemeinde, sucht er eine lösende Formel. Als wesentlicher Anstoss erschien es, dass die neuen asiatischen Lehrer die Lehre vom vernunftvollen Wort, die einst auch von Ephesos ausging und in den Theoremen der Christenheit eine breite Geltung gewonnen, ganz unbeachtet beiseite liessen. Kallist nimmt den Ausdruck in Brauch¹⁾, ihn eigenthümlich verwendend. Das vernunftvolle Wort ist Gott selber, denn dieser ist geistigen Wesens. Eben dies vernunftvolle Wort ist nun Fleisch in der Jungfrau geworden, d. h. hat sich mit dem Fleische vereinigt, so dass der Geborene zwar seinem sichtbaren Sein nach der Sohn heisst, der im Sohn vorhandene Geist aber der Vater ist oder heissen darf. Während somit unweigerlich nur von einer Person (ἐν πρόσωπον) zu reden ist, sage man doch mit Unrecht: der Vater habe gelitten. Man könne vielmehr nur sagen, dass der Vater mit dem Sohne gelitten hat. Mit der Idee eines göttlichen Mitleids beschrift man eine populärere Bahn; der heraclitisch-noëtische Hintergrund einer proteischen Gottheit, die in Metamorphosen zerfliessen soll, schien hier handlich gemindert. Nicht unmöglich, dass die Schule der Leiden, die Kallist sicher durchlebt hat — man weiss nicht, mit welcher Verschuldung — ihm den ethischen Gedanken mit eingab, der seinen Speculationen hier vorschwebt.

Es war bei der Wahl des Kallist in Rom zum Schisma gekommen²⁾. Der schismatische Bischof von Rom war dessen erster Gelehrter, ja der erste Gelehrte des Abend-

1) Vgl. Volkmar, Hippolyt u. s. w., S. 125.

2) Hippolyt erkennt ihn nicht an: *ρομίζων τετυχημένοι ὡς ἐσηγόατο*. Philos. ed. Miller S. 289. Vgl. Funk in der Theol. Quartalschrift, Tübingen, 1881, S. 455.

landes, ein feiner Kopf, Hippolytos¹⁾. Kallist gegenüber kaum jünger, hatte er jene trüben Geschichten, die in Rom und in Portus sich abspielten, in grösserer oder minderer Nähe selber noch miterlebt, sie in festem Gedächtniss verwahrt, um sie später in gehässiger Färbung auf Mit- und Nachwelt zu bringen; denn die Fähigkeit kräftigen Hasses wird man ihm leider bezeugen müssen. Obwohl ein theoretisches Haupt und praktisch Kallist nicht gewachsen, war er ein zu fürchtender Gegner. In Sachen der Osterrechnung²⁾ nicht minder als des Dogma zu Hause, auch längere Zeit in Lyon in Irenaeus' Schule gegangen³⁾, endlich nicht ohne den Scharfblick, der das Genie eines Origenes ausfindet⁴⁾, unduldsam, überzeugungsvoll, will er das asiatische Unkraut in Rom gründlich verbrennen. Mit schlecht verhaltenem Groll sah er die Erfolge Kallist's, und auch, als die Mehrheit in Rom sich ganz auf des Gegners Seite neigt, verwirft er das Bisthum Kallist's mit einer mässigen Anzahl Getreuer.

Seine Lehre vom „vernünftigen Wort“ hatte er unter Zephyrin schon entwickelt. Der eine allmächtige Gott erzeugt durch sein Denken dies Wort, zunächst als ein inneres Wort, als ewigen Gedanken des Alls, als seine Gottesvernünftigkeit. Da das alttestamentliche Schriftthum auch die göttliche „Weisheit“ mit einführt, ihr eine Gegenständlichkeit leihend in feierlich-poetischem Aufschwung, so wird, wie jetzt schon gewöhnlich, auch dieser Ausdruck verwendet und die göttliche „Weisheit“ ein Einschuss des speculativen Gewebes. „Alles was da entsteht, schafft Gott mittelst seiner Vernunft und schmückt es mit seiner Weisheit.“ Obschon die „Vernunft“ und die Weisheit so

1) Nach Funk, Theol. Quartalschrift, Tübingen, 1881, S. 433 ist er spätestens 170 geboren. Lipsius, Quellen der ältesten Ketzergeschichte, S. 156 setzt seine Geburt mit Recht etwas früher, nämlich um 165. Tertullian gegenüber bleibt er der erheblich jüngere.

2) Hilgenfeld, Passahstreit, S. 278.

3) Volkmar, Hippolyt und die röm. Zeitgenossen, S. 171.

4) Hippolyti fragmenta ed. Lagarde S. 206 (daselbst von den sieben Tachygraphen). Vgl. Doellinger S. 254. 255.

selbständig wirksam zu sein scheinen, sind sie doch sich durchdringende Mächte: eine weisheitsvolle Vernunft und eine vernünftige Weisheit, zuerst unsichtbar in dem Ewigen. Aber freilich auch hier ist Wandel, wie in der noëtischen Gottheit. Es beliebt Gott schliesslich, diese Weisheit sichtbar zu machen der Welt, dass die Welt, die sie sieht, gerettet werde. Die weisheitsvolle Vernunft ertönt¹⁾ nunmehr durch die Welt, die Vernunft hat Stimme gewonnen²⁾. Gegenüber Verunglimpfungen, wie die Gegner sie nicht erspart haben, will er ausdrücklich betont wissen: er lehre mit nichten zwei Götter³⁾; vielmehr wie Licht von dem Licht, oder wie aus der Quelle das Wasser, oder wie der Strahl aus der Sonne gehe das vernünftige Wort aus.

Auch Hippolyt hatte Vorfahren. Das vierte der Botschaftsbücher, von demselbigen Ephesos herkommend, von dem die Lehre Noët's nunmehr in den Westen verpflanzt war, sah das ganze Werk der Erlösung in dem Licht des vernunftvollen Wortes. Die Homilien, befaßten „unsere Herrn“ von dem „Vater“ zu scheiden⁴⁾, und so vielfach prosaisch und nüchtern, waren andererseits doch getränkt mit speculativen Gedanken: der Sohn, der Geist, die Weisheit⁵⁾ sind ihnen geläufige Ausdrücke⁶⁾. Justin, Irenaeus⁷⁾, sie

1) Zum stoischen Ursprung dieser Vorstellungen (*λόγος ἐνδιδακτός*, λ. *προφορικός*) vgl. Heinze, Die Lehre vom Logos, S. 140. *Α. ἐνδιαθ.* und *προφ.* sind auch Hippolytische Ausdrücke.

2) Vgl. die Zusammenstellung von Einzelnen aus *contra Noëtum* und den *Philosophumena* bei Bunsen I. 184, namentlich *Philos. X*, 32: *οὐ λόγον ὡς φωνήν* und, *contra Noëtum c. 10*: *σοφία δὲ κοσμουῶν*. (Der *νοῦς* wird *φωνή* *Philos. X*, 33.)

3) *οὐ δύο Θεοὺς λέγω, ἀλλ' ὡς ἑὸς ἐκ φωτὸς ἢ ὡς ὕδαρ ἐκ πηγῆς κτλ.* *contra Noëtum c. 11.* Bunsen I, 185.

4) *οὐ συζστνεται* (der Vater mit dem Sohne) *Hom. XVI*, 16 ed. Dressel S. 328.

5) *Homil. XX*, 2; *XVI*, 16; *XVII*, 16. Vgl. Uhlhorn, *Homilien*, S. 183—185.

6) Auf den Logos wird allmählich Alles bezogen, was die Hebräische Theosophie sagte über die göttliche Weisheit. Renan, *Origines VI*. S. 66. Für die Homilien insbesondere vgl. Uhlhorn, *Homilien*, S. 183.

7) Irenaeus IV, 20, 3. Stieren S. 623 über *Verbum* und *Sapientia*

reden von dem vernünftigen Wort. Clemens, auch sonst verwandt dem Hippolytischen Denken, nur weniger specifisch dogmatisch als vielmehr philosophisch gestimmt, hatte das vernunftvolle Wort zum Princip seines Denkens erhoben, jene Weichheit und Flüssigkeit während, die seit lange dem alexandrinischen Denken in diesen Materien eigen war. In weiser Bescheidung betont er, dass im irdischen Leben die Gottheit uns niemals völlig begreiflich wird, mit biblischer Einfalt hinzufügend: die Leute von reinem Herzen werden in Zukunft Gott schauen¹⁾. Sein speculatives Datum ist vor allem dies eine: diejenige Erkenntniss des Höchsten, die schon auf Erden gewonnen werde, komme nicht direct von der Gottheit, sondern stamme von Gottes Sohn her, „welcher Weisheit, Vernunft und Wahrheit und anderes Verwandte“ einschliesse²⁾. Es erhellt für die Hippolytische Lehre ein Vorstoss zu grösserer Bestimmtheit.

So steht es auch mit dem Ausdruck, den Hippolyt so vielfach verwendet, dem griechischen *οἰκονομία*³⁾. Derselbe leiht ihm das Schema, in dem jene Wandlung in Gott: erst unsichtbar, dann auch sichtbar — sich zu vollziehen beginnen kann. Der eine göttliche Haushalt hat gleichsam verschiedene Etappen, auch Haushaltungen genannt. Eine solche Etappe ist ihm das Sichtbarwerden des Wortes, eine weitere Etappe danach, obwohl sehr sparsam erörtert, die des Heiligen Geistes.

Auch da war es namentlich Clemens, der Hippolytos vorgearbeitet. Obschon in seinem ägyptischen Winkel von Rom räumlich geschieden, sind seine Wirkungen doch ohne Zweifel in den Westen gedrunken. Er brauchte das Wort von der Schöpfung, die ihm selber als Heilsanstalt gelten muss, die in sechs Stunden (*ὥραι*) sich abwickelt⁴⁾. Aehn-

1) Strom. V, Sylb. 548.

2) ὁ μὲν οὖν θεὸς, ἀναπόδεικτος ὢν, οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός Strom. IV, Sylb. 537.

3) Tractatus contra Noëtum cap. 3. Vgl. Volkmar a. a. O. S. 139. Den Terminus *οἰκονομία* behandelt ausdrücklich und eingehend, wenn auch nicht vollständig Daniel, Tatian, S. 159 ff.

4) Strom. VI, Sylb. 684 (Kölner Ausg. von 1688).

lich weitschichtig bemerkt er: die Sterne dienen dem göttlichen Haushalt¹⁾. Auch die Geschichte der Welt erschien ihm als göttlicher Haushalt²⁾. Auch ein engerer Haushalt der Kirche spielt bei ihm eine Rolle³⁾. Auch das ist ihm Oekonomie, dass Jakob dem Esau voransteht⁴⁾. Ja sein eigenes Schriftstellerthum, das er freilich vom Logos geleitet denkt, erfreut sich eines eigenen Haushalts, in dem der Logos durch ihn erst mahnend, dann erziehend zu reden hat⁵⁾. Diese elastische Weite der Anschauung, dieser Mangel an gezackter Dogmatik, wird durch Hippolyt überwunden: auch hier ein Ruck zur Bestimmtheit.

Dies ist der Stand der Dinge, als der Afrikaner mit eingreift⁶⁾, während nach dem Tode Zephyrin's Hippolyt und Kallistus im Streit liegen. Man hätte die Stellung errathen können, die der nunmehr schon alternde Mann in diesen Streitfragen nehmen würde. Schon in seinen jüngeren Tagen hatte er vom Logos geredet, betonend, diese Lehre der Heiden sei zu einer Verständigung tauglich, da eben auch die Christen redeten von dem vernunftvollen Wort⁷⁾. Freilich theoretische Straffheit ist früher nicht seine Art: er liebt es vielmehr, den Ausdruck mit rhetorischer Freiheit zu schütteln, und redet von „Geist und Wort und Vernunft“ des göttlichen Wesens, von dem „Wort der Vernunft und der Vernunft des Wortes und Geistes“, welches alles der Christ, unser Herr sei⁸⁾. Aber zweifelhaft konnte kaum sein, wohin er neuerdings treten werde. Der Liebhaber Justin's, sowie des Rhonegelehrten, musste hier zu Hippolyt stehen. Die neue ephesinische Kühnheit, die den

1) Strom. VI, Sylb. 688.

2) Strom. III, Sylb. 452.

3) Strom. III, Sylb. 470; vgl. Strom. VI, Sylb. 677.

4) Strom. III, Sylb. 79.

5) Paed. I, Sylb. 403.

6) Man wird nachgerade die Limitation, die Schrift wider Praxeas sei wohl gegen Kallist gerichtet (nach Bonwetsch, Montanismus, S. 192), fallen lassen dürfen und müssen.

7) Apologet. 21. Oehl. I, 201.

8) De orat. 1. Oehl. I, 553.

„Vater an's Kreuz schlug“, konnte dazu dem nicht zusagen, der für den allmächtigen Schöpfer gegen Marcion Lanzen gebrochen hatte. Dazu kam, dass dieselbigen Leute, die aus Asia die Irrlehre brachten, jene Phryger verunglimpft hatten, die ihm seit lange so lieb waren: vertraut wie ein Epigonos sein mochte mit den Schattenseiten der Schwärmer, die in Ephesos' Hinterland hauseten. So ist ihm nach Lage der Dinge die römische Minderheit lieber, als die stolzen Mengen Kallist's, wenn er auch von dieser Minderheit selber noch durch manche Bedenken getrennt ist. Sie scheut die Taufe der Ketzer: in Afrika will man sie haben¹⁾. Sie ist nur halb montanistisch²⁾; in Afrika ist man es ganz. Doch braucht man die Bundesgenossenschaft. Die Taufe der Ketzer ist vielleicht keine Frage von höchster Bedeutung: man berührt sie nur eben gelegentlich; in Sachen des Montanismus reicht man doch zur Hälfte die Hand. In dieser letzteren wichtigen Frage legt er sich denn auf ein Werben, und ist sehr ausdrücklich beflissen, in allen anderen Fragen die volle Gemeinschaft hervorzuheben.

Es gilt näher die Stellung des Autors gegenüber Hippolytos anzusehen. Er hat diesen jüngeren Zeitgenossen niemals zu nennen für gut befunden. Aber es wäre verfehlt, ihn in Unkunde darüber zu denken, wer da neben Kallist in Rom als Führer vorangeht. Auch Clemens von Alexandrien hat er nie mit Namen genannt, obwohl er einst viel von ihm lernte und ihn später versteckt befehdet hat³⁾. Es scheint bei ihm Grundsatz zu sein, der Lebenden nicht zu gedenken, sei es manchmal, um ihrer zu schonen, sei es

1) Das δεύτερον βάπτισμα ist dem Hippolyt ein τόλμημα Philos. ed. Miller S. 291. Dagegen vgl. de pud. 19. Oehl. I, 835.

2) Hippolyt scheint ein Buch *περὶ ἑγγαστριμύθων* geschrieben zu haben (Volkmar a. a. O. S. 2), was auf die *σατανικῶς ἐιθουσιῶντες* gehen wird. Volkmar vermutet einen Angriff auf die Gnosis; reichlich so gut passt es auf die Phryger, die, laut Tertullian Von dem Fasten, satanischer Eingebung bezichtigt werden. Im Uebrigen ist die halbirte Polemik Hippolyt's gegen die Phryger bekannt.

3) Vgl. meinen Aufsatz in diesen Jahrb. XII, S. 279 ff.

öfters, weil ein Achtungs tribut dem „Rücken kratzen“ verwandt scheint, sei es endlich, weil die Eitelkeit wohl auch da ursprünglich erscheinen will, wo sie bestimmten literarischen Vorbildern sehr ausdrücklich sich anschliesst.

Sicher ist: der Aehnlichkeiten ist eine stattliche Fülle¹⁾. Beide, was wenig besagen will, haben ein Buch wider die Juden geschrieben²⁾. Beide sind auch Chiliasten, beide Irenaeus-Verehrer, beide Gegner des Cajus³⁾, der in Rom gegen die Phryger gewirkt hat, beide sehr erbitterte Gegner des Epigonos wie des Kallistus. Auch ihre Methodik als Schriftsteller ist eine mehrfach verwandte: einer generellen Bekämpfung der Ketzer lassen beide die Einzelkritik folgen, und beide reflectiren darüber, dass sie es also gehalten haben⁴⁾. Dass sie sich selber citiren, im Unterschied von den älteren Tagen, wo die anonymen Autoren die Orakel des Geistes verkündigten, darf in diese Reihe gestellt werden. Beweisend aber dafür, dass hier kein Zufall im Spiele ist, wird vor Allem das Einzelne. Tertullian ist vorzüglich bewandert in allen römischen Dingen. Sogar eine chronologische Ordnung der Ereignisse scheint bei ihm obzuwalten, die sich wesentlich deckt mit der Folge, in der sie Hippolytos schildert. Zuerst der „Händelmacher“, der aus Asien

1) Die Schrift des Hippolyt über den Christ und Antichrist führt den vollkommen kaltblütigen Nachweis, dass das römische Reich die letzte der Weltmonarchien Daniel's, die grosse Babel der Propheten sei. Hausrath, Kl. Schr. 92. Damit vgl. Tert. de spectac. Schluss, ad natt. Schluss; die decem reges res. carnis 24. Oehl. II, 499.

2) Für Hipp. vgl. Volkmar a. a. O. S. 3. 78 (Chiliasmus) 105.

3) Hippolytos anlangend vgl. Sancti Hippolyti adversus Cajum capita. Hippolyti Opp. ed Fabricius S. 224. Volkmar a. a. O. S. 69. Von Tertullian's Stellung zu Cajus ist direkt nichts bekannt. Von Anderem abgesehen — namentlich der chiliastischen Frage — ist an sich schon der Gegner des Proculus, den Tertullian so hoch zu feiern weiss, auch ein Gegner des Letzteren.

4) Hippolytos betreffend, der theils ἀδοκουερός theils λεπτομερῶς zu streiten pflegt, s. Volkmar a. a. O. S. 9; Tertullian betreffend s. de praescr. haer. 44. Oehl. II, 43: etiam specialiter quibusdam respondimus; adv. Marc. I, 1; Oehl. II, 49: sed alius libellus etc.; adv. Prax. 2; Oehl. II, 655: sed salva ista praescriptione.

die Häresis einführt. Dann: die Mitte, sozusagen des Epos, behaupten die Zephyrinischen Tage, wo Kallist das *διθεοὶ ἔστε* als vernichtenden Trumpf auszuspielen meint, während endlich der Schluss des Ganzen durch Kallist's „Mitleiden“ gebildet wird¹⁾. Wenn nun gar die Hippolytische Färbung der Thatsachen noch mit hinzukommt, wenn das Sehglas so wesentlich gleich ist, durch das man die Dinge betrachten lernt, wenn dieselben Methoden des Ringkampfes im Norden wie im Süden befolgt werden, so wird zu dem Gewissesten zählen: es waren die Hippolytischen Kreise, aus denen die Nachrichten kamen, auf welchen man in Afrika fusste²⁾.

In der That sind die Methoden des Ringkampfes, von denen soeben geredet ward, von sehr erheblicher Aehnlichkeit. Zumal ist die positive Gestaltung der Lehre von Gott eine gleiche. Wir lesen da dieselben Erwägungen über die Vernunft, verkörpert zum Wort, den „Schmuck“³⁾, den die Gottesvernunft, indem sie sich veräussert, sich anlegt; wir lesen die nämlichen Bilder von der Sonne, vom Licht und vom Wasser⁴⁾. Die Betonung der Oekonomie geschieht ganz im Hippolytischen Sinne; auch die Schriftstellen finden sich massenhaft am Strande Afrika's wieder, als hätte die Welle sie zugespült⁵⁾.

1) Zu den sicher nicht zufälligen Lehrcoincidenzen gehört auch, dass Tertullian wie Hippolytos (*contra Noëtum* cap. 17. 18 vgl. Hilgenfeld, *Ketzergesch.* S. 618) den Logos nicht nur Fleisch, sondern auch die vernünftige Menschenseele annehmen lassen.

2) Dass damit die spezifisch montanischen Christen in Rom nicht ausgeschlossen sind, ist selbstverständlich.

3) *Tunc igitur etiam ipse sermo speciem et ornatum suum sumpsit* adv. Prax. 7 init. Oehl. II, 660 (vgl. hier S. 592 Anm. 2: σοφ(α) δὲ κοσμῶν). Dazu: quia non sermonalis a principio adv. Prax. 5 (vgl. hier S. 592 Anm. 2 οὐ λόγον ὡς φωνήν); soli Deo visibilia adv. Pr. 7 (vgl. αὐτῷ μόνῳ πρότερον ὁρατὸν ὑπάρχοντα Bunsen I, 184) radius solis Oehl. II, 669 unten (vgl. hier S. 592 Anm. 3).

4) Vgl. namentlich Oehl. II, 669. 670. 677. 690.

5) Von den Bibelcitaten von *contra Noëtum* finden sich 27 bei Tertullian wieder: Matth. 17, 5; 23, 19; 11, 27; 3, 17; Joh. 10, 18, 3, 6, 1, 1—3; 14, 8; 5, 36; 14, 12; 20, 17, 10, 30; 1, 12; 3, 13; Röm.

Sicher ist Tertullian in des Römers Fussspur getreten, und nicht der Römer in seine¹⁾. Der Hauptstädter geht hier voran, der Provinziale ist nachgefolgt. Der Theoretiker eröffnet den Reigen, der alte Praktiker folgt ihm. Rom gibt die Grundgedanken, die kühnen Arabesken gibt Afrika, wie die mehr populäre Rhetorik. Alles, was factisch sich zutrug in dem heftigen Kampfe der Parteien, hat sich sämmtlich begeben auf der grossen Bühne von Rom, und Afrika kennt von dem Streit nur ein kleines winziges Nachspiel: begreiflich, dass die afrikanische Schrift nur ein Echo römischer Schriften ist. Auch da, wo man im Süden anscheinend aus der inneren Structur der Lehre²⁾ abstracter Weise erörtert, verrathen Hippolytische Schriftstücke den historischen Hintergrund deutlich: wir sehen, es ist nicht in den Wolken, wo Tertullian gelesen hat.

Der Letztere fühlt ja den Stachel, dass auch am afrikanischen Strande Praxeanischer Hafer gewuchert hat. Ob Emissäre von Ephesos, oder, was der Wahrheit wohl näher kommt, römische Propaganda gewirkt hat, hat er nicht besonders angemerkt. „Da Viele in der Einfalt der Lehre anfänglich im Schlafe lagen“, so habe, schreibt er, in Afrika auch diese Lehre sich ausgebreitet³⁾. Dann hat der

9, 5, 8, 11; 1 Kor. 15, 24; Psalm 33, 6 (Oehl. II, 678); Jesaj. 45, 14; 44, 6; 45, 5; Apok. 1, 8; Jes. 53, 1; Baruch 3, 36—38.

1) Das gut Hippolytische radius ex sole — nebst dem tertullianisch weitschichtigen portio ex summa — findet sich allerdings schon im Apologeticum (cap. 21. Oehl. I, 199 oben). Die Hippolytische Chronologie ist nun schwierig und dunkel genug; auch sind solche Ausdrücke sehr schnell „fliegende Worte“. Dennoch glaube ich auch da eher an die Abhängigkeit Tertullian's als an die umgekehrte.

2) Oehl. II, 691: dum et hoc quaerendum etc. Damit vgl. Lagarde S. 61 über *Βήων*: genau dieselbe Frage.

3) Auch hier springt die eigenthümliche Aehnlichkeit der hippolytischen mit der tertullian. Darstellung der Vorgänge ins Auge, namentlich das Einlullen und demnächstige Wiederaufleben des Streits anlangend. Vgl. namentlich Miller S. 279: *οἱ πρὸς μὲν ὄραν αἰδούμενοι καὶ ὑπὸ τῆς ἀληθείας συναγόμενοι, μετ' οὐ πλὴν δὲ ἐπὶ τὸν αὐτὸν βόρβορον ἀνεκλύοντο*. Oehl. II, 654 (Proc. 1): *exinde silentium . . . Ita aliquamdiu per hypocrisin subdola vivacitate latitavit, et nunc denuo erupit*.

bedenkliche Säemann sich zu gutem Verhalten verpflichtet, bei den Psychikern auch seine Unterschrift zum Unterpfande gelassen. Schweigen sei danach gefolgt, während trotzdem die Aussaat weiter wuchs. Jetzt sei man wieder geschäftig. Das alles hat sein völliges Gegenbild in dem Bericht Hippolyt's, und zeigt, wie die afrikanischen Vorgänge in die Spuren der römischen treten.

Bei der starken Abhängigkeit¹⁾, in der unsere Schrift von Rom steht, kann man die Frage aufwerfen, weshalb er überhaupt seinen Griffel führt. Zunächst will er in Afrika wirken, wo die Schriften von Rom nicht so häufig sind; auch wird er zu Lateinern sich wenden, denen Hippolyt's Griechisch nicht eingeht. Trotz alledem wendet die Schrift sich auch über die Wasser, und bringt neben polemischem Pfeffer auch reichlich irenische Salben, die gerade für Italien taugen sollen. Schon dass er für die Heimat hier gut sagt, ist eine tröstende Zusage, gerichtet an die römische Minderheit. Er betont sie mit kräftigem Nachdruck. Nur will er doch nicht nur geben, er öffnet auch die Hand zum Empfangen. Er möchte den Stein des Anstosses, die Weissagungen der Phryger gern zum Grundstein gemacht sehen für den Einheitsbau der Getrennten. Daher die Betonung der Einheit in den schwebenden Fragen der Lehre. War der ältere Montanismus unzweifelhaft monarchianisch²⁾, so ist es dieser neuere nicht, dem der Afrikaner gehuldigt hat³⁾. Daher die seltsame Thatsache,

1) Der spätere Tertullian tritt in ein ähnliches Verhältniss zu Hippolytos, wie der jüngere zu Clemens (vgl. meinen Aufsatz: Tertullian's Verhältniss zu Clemens v. Alex., in diesen Jahrb. XII, S. 279—301), nur dass er als Dogmatiker nimmer so gross wie als Ethiker dasteht. Wie Clemens Ansehen ihm sank (a. a. O. S. 292 ff.), so scheint das des Römers zu steigen. Anziehend wäre übrigens eine eingehende Vergleichung des Clemens mit Hippolyt, auch eines Verfassers eines „*προλεγμενός*“ (s. Volkmar a. a. O. S. 78).

2) De praescr. haer. 54. Philos. VIII, 19; X, 26. Vgl. Volkmar a. a. O. S. 144. Ritschl, Altkathol. Kirche, S. 506.

3) Nos vero et semper et nunc magis, ut instructiores per paraeclum etc. cap. 2. Oehl. II, 654.

dass jetzt die Prophetien in Afrika ¹⁾ aus den Geistesschachten genau die Hippolytischen Lehren ²⁾ an's Licht bringen. Dass er guten Glaubens sie anruft, ist freilich über Zweifel erhaben. Hat doch, auch seine eigene Lehre, jene seltsame vom „Körper der Seele“, ein gleiches sympathisches Echo bei diesen Propheten gefunden und das Siegel der Entzückten empfangen, was er sehr naiv registriert hat. Sehet, so ruft er nach Rom hin, unsere Weissagung ist ganz eurer Meinung, die Oekonomie und der Logos ist unser festestes Erbe: könnt ihr euch nun nicht entschliessen, auch unsere Propheten euch zuzueignen, eben jene Propheten, die euere Lehre bekräftigen? Euere Feinde sind unsere; denn der, der den Parakleten verjagt hat, hat auch den Vater an's Kreuz geschlagen ³⁾.

Der Autor ist namhaft gewandelt gegenüber seinen früheren Tagen. Dereinst galt die „Einfalt“ ihm vorwiegend als die schöne christliche Tugend, die das Evangelium anpreist. Er erhob die christlichen Handwerker gegenüber den Philosophen der Heiden. Gegenüber den Schlangengewindungen der Valentinianischen Gnosis ward ihm die „Simplicität“ auch der Bethäuser symbolisch ⁴⁾, in denen die Bekennergemeinde sich zum Gottesdienst versammelte. Wenn Marcioniten die „Einfalt“ als ihre Domäne beanspruchten, so sah er darin nur Anmassung ⁵⁾: es ist, als ob es ihm gälte, in dem Wettlauf der Einfalt voran zu sein.

1) Die Ansicht von Bonwetsch, Montanismus, S. 71, es sei durchaus unwahrscheinlich, dass Tertullian an Offenbarungen in Afrika denke, widerlegt sich durch Hinweis auf *de anima* 9. Oehl. II, 568 (*nam et diligentissime digeruntur etc.*) und Vergleichung von *Acta Perpetuae* cap. 1. Vielmehr ist ganz sicher, dass wenigstens etliche dieser Prophetien afrikanischen Ursprungs sind.

2) *Quemadmodum etiam paracletus docet etc.* Oehl. II, 662.

3) *Adv. Prax.* 1. Die Schrift ist überhaupt reichlich in demselben Masse Werbeschrift wie Kampfschrift. Vgl. auch Oehl. II, 697: *si quis sermones etc.* u. meine Abhandl. Die Abfassungsz. der Schr. Tert.'s in „Texte u. Unters.“ V, 2.

4) *Adv. Valentin.* 3. Oehl. II, 384. Vgl. meinen Aufsatz *Cultusstätten etc.* in Luthardt's Zeitschrift 1885, S. 202 ff.

5) *De praescr. haer.* 41. Oehl. II, 39: *simplicitatem volunt esse etc.*

Aber jetzt ist das anders geworden¹⁾. Er gedenkt mit voller Verstimmung der einfältigen Leute, die den tieferen Lehren nicht zugänglich in flacher Versteifung beharren. Mit üblem Humor bemerkt er, die Einfalt²⁾ sei stets in der Mehrheit. Auf das Handwerk sieht er nunmehr mit minder günstigem Auge³⁾. Diese tönende „Monarchie“ in dem Munde der Ungebildeten — vielleicht ist ihm früher der Ausdruck doch einmal aus der Feder geglitten⁴⁾ — ist ihm nachgerade höchst lästig; ja er wird hier bitter und bissig. Höre man, wie glatt dies Wort, das doch den Griechen entlehnt ist, über lateinische Lippen dahinfließt, so glaube man, es reden Gelehrte, des Griechischen kundige Leute⁵⁾. Freilich, die afrikanische „Trinitas“ hatte ja ihre Dunkel, mehr als die andere „Trias“, von der einst Clemens⁶⁾ geredet. Die „Oekonomie“, die er vorträgt in ihrer Hippolytischen Neuheit, wollte, wie er klagt, auch den Griechen in weiten Kreisen nicht eingehen.

So wenig er es Wort haben möchte⁷⁾, er bewegt sich auf philosophischem Boden, und nicht verwunderlich ist es, dass öfters die „Einfalt“ nicht mit will. Ja, auf diesem Boden der Weltweisen bewegt er sich selber nicht glück-

1) Eine solche Stimmung bahnt sich schon an in dem freilich auch nicht weit zurückliegenden Schriftchen *de res. carn.* (cap. 5. Oehl. II, 473: *rudus quique — dubii et simplices*). Je mehr er sich dogmatisch abschliesst, desto mehr scheint sie zuzunehmen.

2) Dass in dem wiederkehrenden „simplex und idiotus“ auch Hippolyt's Zephyrin mit anklingt (Miller S. 284: *ἁπλοῦς ἰδιώτην*), ist mir mehr als wahrscheinlich. Die Philosophum. fallen ja später, aber Zephyrin war längst vorher „geacht“ worden.

3) Adv. Prax. 3. Oehl. II, 656. Zu lesen ist mit Rigaltius: *etiam opifices*.

4) Oehl. II, 723 (*de cultu fem.* 2): *monarchia pollicetur*, vorausgesetzt, dass die Lesart richtig.

5) Zur Geschichte der „Simplicität“ bei Tertullian vergl. auch noch *adv. Val.* 2. 3.

6) Ed. Sylburg 495.

7) Man vergleiche das *Apologeticum*: das Christenthum keine Weltweisheit. Im *Antipraxeas* vgl. cap. 8. Oehl. II, 661: seine Sorge, den Schein des Valentinsirens abzuwehren.

lich¹⁾. Ueberall da, wo er abweicht von dem römischen Meister und Muster, verfällt er in Inconsequenzen, um so mehr als er frühere Phasen seiner eigenen Bildung mit einmengt, und zumal die Lectüre Justin's auf veralteten Standpunkt zurückzieht. Die Theorien der ältesten Zeit waren so einfach und schlicht gewesen. Die Apostelschüler versicherten²⁾: der Geist ziehe zum Sohne, der Sohn führe zum Vater: freilich so ziemlich das Gegentheil von dem, was der Afrikaner jetzt predigte, dem das Geisteswirken ein Ende, nicht einen Anfang bezeichnet, die letzte Erziehungsphase, nicht eine erste der Christenheit. Greift er darauf also minder zurück, so um so mehr auf Justinus, dessen ähnliche trinitarische Einfalt ihn als Kind zeigt in Sachen des Dogma's: „Wir verehren Gott und den Sohn, der von diesem gekommen ist, und das Heer der guten Engel und den prophetischen Geist³⁾“. Eine schlechtere trinitarische Formel war ja wohl nicht zu ersinnen: denn eben, worauf solche es absieht, der Erweis einer geschlossenen Dreiheit ward hier spielend darangegeben. Solche alterthümlichen Schuhe kann nun auch der Karthager nicht ausziehen. Das Bild von den „Officialen“, das er seinem Beweisgange einverleibt, und mit dem er Justin wohl verschönen will, ist jeder theoretischen Kraft bar, und fällt von spekulirenden Höhen in popularisirende Platttheit. Wie die Beamtenfülle im Römerreich die Einherrschaft nicht gefährde, so gefährden die Officialen des Himmelreichs, der Sohn und der Heilige Geist auch die göttliche Einherrschaft nimmer. Ja freilich, das waren doch Gründe, die höchstens jene Frauen berücken konnten, denen er in den jüngeren Tagen etwa über Weiberputz predigte. Der im

1) Vgl. Lipsius, Quellen der ältesten Ketzer-gesch., S. 186: Bei Hippolyt sind die leitenden Grundgedanken massvoll und würdevoll, bei Tertullian die kühnen Arabesken und herausfordernden Variationen des Thema's. — Uebrigens findet auch Bonwetsch im Einzelnen (Montanism. S. 74), Tertullian strebe mehr, den Monarchianismus zu überwinden, als dass es ihn überwände.

2) Nach Irenaeus V, 36. 2, ed. Stieren S. 819.

3) Apol. I, 6; vgl. Schwegler, Nachapostol. Zeitalter II, 342.

Grunde populare Schriftsteller hatte doch wenig Berechtigung, populärer Einfalt zu grollen.

Ein Ballast früherer Studien macht auch sonst sich bemerklich. Es sind dies die abstracteren Lehren von dem Wesen des Raumes einerseits, von dem „Körper Gottes“¹⁾ andererseits. Von dem Raume, innerhalb dessen das Werk des Schöpfers vollbracht scheint, hatten die Homilien²⁾ geurtheilt, er sei etwas Nichtseiendes, und somit das Bedenken erledigt, dass die Gottheit, schaffend im Raum, von dem Raum als dem Grösseren umschlossen werde. Tertullian hatte die Frage vom Raum schon früher gegen Marcion abgehandelt; hier verziert er Hippolytos, indem er von der Gottheit bemerkt, freilich mehr poetisch als deutlich, sie sei vor dem Werke der Schöpfung sich „Welt und Raum und Alles“. Auch die Lehre von Gottes Körper, mit der der spiritualistische Glaube und die kunstfeindliche Strenge dennoch einen Zoll erlegt an das körperfreundliche Heidenthum, dem man einst selber entsprungen ist, war, wie Hippolytos fremd, so den Homilien geläufig und gehörte zu dem älteren Vorrath des Theologen Karthago's.

Endlich geht auch sein Schriftbeweis mehrfach in älteren³⁾ Spuren: vornämlich die Behandlung des Wortes: *Lasset uns Menschen machen*.

Es gab eine hübsche Hagada⁴⁾ zu diesem Worte der Schrift: als Gott die Thorah dem Mose zu dictiren begonnen, und Mose zum *אֶשְׁרָא* kam, da sollte sich Mose bestürzt geweigert haben zu schreiben, und dem Ewigen schwere Bedenken entgegenzuwerfen erkühnt haben. Der Ewige habe hingegen seine Redaction doch behauptet: wer getäuscht sein wolle, der täusche sich. Ob später etwa Philo der Jude im Sinne der Hagada sich täuschte, wollen wir

1) Vom *σῶμα* Gottes in den Homilien: Homil. XVII, 7. Vgl. Uhlhorn, Homilien, S. 173.

2) XVII, 8. Dressel 340.

3) Für den Greis erscheint es bezeichnend, dass seine früheren Studien ihn vorwiegend beherrschen.

4) Renan, Origines VI, 264.

hier nicht erörtern¹⁾: sicher hat er das Schriftwort mit schwerem Inhalt belastet, Theodiceen sich zimmernd aus jenem einfachen Sätzchen. Andere Wesen, so meint er, scheinen als Gehilfen hinzugenommen: denn der Vater muss unschuldig sein an den Uebeln gegenüber den Kindern. Ja, auch für das Gute sogar bedarf der Mensch der Vermittler, weil ihn sonst eben schaudern würde vor des Allgewaltigen Herrlichkeit²⁾. Sicher hatte im Sinn der Hagada Justin sich bedenklich versündigt; denn, war er, wie wir sahen, geneigt, den Schwarm der Engel mit einzulassen und dadurch einer trinitarischen Lehre eigentlich den Nerv zu zerschneiden: gegenüber seinem ephesinischen Juden nimmt er sicher das vernunftvolle Wort im spezifisch-christlichen Sinne, und eben dieses vernunftvolle Wort wollte er im $\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho$ finden³⁾. So bewegte sich denn solche Deutung, einer Seeschlange gleich, durch ein Meer von Christengeschlechtern: wir finden in den Homilien sie wieder, wo der Herrgott seine eigene Weisheit mit jenem $\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho$ anlässt⁴⁾. Auch Tertullian verschmäht nicht, den Majestätsplural so zu pressen, dass ihm der Sohn und der Geist aus diesem Worte entquellen. Die Engel, die die Juden hier finden, weist er hier zum Tempel hinaus, ohne besondere Gründe für solche Ausweisung mitzubringen (c. 12).

Die gesammte Theorie⁵⁾ ist gebrechlich, die er von der Gottheit zu geben weiss. Mit mässigem Glück verwahrt er sich gegen den ihm ängstlichen Einwurf, dass er mit einer Lehre von „Knospungen“ ($\pi\rho\omicron\beta\omicron\lambda\alpha\iota$), die aus

1) Die Frage wäre wohl zu verneinen. Der Philonische Logos gewinnt keine bestimmte Beziehung zur Messiasidee. „Il ne sort pas de l'abstrait.“ Renan, Origines VI, S. 67.

2) De mundi opif. I, 17. Heinze, Die Lehre vom Logos, S. 211 f.

3) Dial. cum Tryph. ed. Otto 206.

4) Die $\pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma$ $\delta\upsilon\omicron$ $\varphi\alpha\iota\nu\omicron\nu\alpha\iota$. . . $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$ $\omicron\upsilon\sigma\alpha$ $\tau\tilde{\eta}$ $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota$ $\delta\upsilon\acute{\alpha}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$. . . $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\gamma\grave{\alpha}\rho$ $\acute{\epsilon}\kappa\tau\alpha\sigma\iota\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\sigma\iota\sigma\tau\omicron\lambda\eta\nu$ η $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$ $\delta\upsilon\acute{\alpha}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$ $\nu\omicron\mu\acute{\iota}\zeta\epsilon\tau\alpha\iota$ Homil. XVI, 11; ed. Dressel S. 325.

5) Zu „trinitas“ vgl. $\tau\rho\iota\varsigma\mu\alpha\chi\alpha\rho\acute{\iota}\alpha$ $\acute{\epsilon}\pi\omicron\nu\omicron\mu\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ Homil. IX, 19. 23; XI, 26; XIII, 4; trina invocatio Rec. I, 63. 69; appellatio trinae beatitudinis Rec. III, 67; IV, 32; VI, 9; VII, 29.

Gottes Wesen hervorbrechen, der verhassten Gnosis entgegentreibe¹⁾: die Spitzfindigkeit, die er anbringt, ist weder neu noch beweisend. Sein positiver Ausdruck ist schwach: der Sohn sei ein Theil des Vaters. Man fragt sich gegenüber Noët: was ist dadurch irgend gebessert? Wenn er schliesslich in solchen Bedrängnissen, die er einigermaßen selbst durchfühlt, eine Redeweise erwählen will, die ganz an den Apostel sich anschliesse, nämlich Gott als den Vater bezeichnend und Jesus Christus als Herrn, so ist das freilich wohl weise; aber dennoch, um dahin zu münden, wozu seine ganze Zurüstung, wozu die Pumpen und Saugwerke der Speculation dann in Dienst nehmen? Seine Philosophie muss bekennen, die Rosse vergeblich geschrirrt zu haben. Dann, Jesu Leiden erörternd, hat er ja Recht mit dem einfachen Sätzchen: Gott rüstet den Leidensmann²⁾; aber schuldig bleibt er den Nachweis, dass des Vaters „Mitleid“ nicht denkbar sei. Seine eigene Auskunft ist wieder ganz ausserordentlich dürftig; sogar sein oft glücklicher Griff nach Bildern hat ihn verlassen: der Strom, der in jähem Sturze etwas Erdiges annehme, werde rückwärts nicht die Quelle verdunkeln, das Kreuzesleiden des Sohnes nicht auf den Vater zurückwirken³⁾. Das „compati“ anlangend hat er anscheinend völlig vergessen, was er selber in früheren Tagen von der Geduld des Höchsten (patientia) geschrieben hat. Man gewahrt mit einigem Leidwesen, wie ihm ethische Begriffe verdorren und er lieber in die Physik hineingreift.

1) Adv. Prax. 8. Oehl. II, 661. Man vergleiche „προβάλλεσθαι“ in den Homilien (XX, 3; dazu Uhlhorn, Homil., S. 180). Vom Standpunkt dieser προβολαί und ihrer misslichen Unterscheidung vom Valentinianismus, wird auch der spätere seltsam klingende Terminus: „Hippolytus diaconus Valentinianista“ recht wohl begreiflich. Dies zu Volkmar a. a. O. S. 85. Uebrigens vgl. auch Irenaeus II, 28, 5 ed. Stieren 385: die Haeretiker (Gnostiker) verbi hominum per linguam factam prolationem transferentes in Verbum Dei.

2) Pati posse praestat. Oehl. II, 696.

3) Schon Boehringer, Tertullian, S. 593 nennt dies mit Recht wenig treffend.

Dennoch hat die Schrift ihre Stärken in Föhlung mit den früheren Tagen. Ihre Stärke liegt vor Allem in den frischen rhetorischen Inseln, die aus grauen theoretischen Fluthen wie mit fröhlichem Grün sich hervormachen, auch in kleinen polemischen Ausfällen und siegreichen Ironien, zuweilen in einer biblischen Innigkeit, die das Gemüth des Mannes durchschimmern lässt, das öfters hinter rabulistischer Fechkunst in tiefen Schatten gebannt scheint.

Seine kräftige Rhetorik, gewappnet mit allerlei biblischem Rüstzeug, beschreitet den Plan, wenn es gilt, die Majestät des Höchsten zu wahren, jenen Quell alles Heiles zu feiern, den er einst gegen Marcion schirmte. Freilich die Homilien, Justin hatten öfters sich Aehnliches vorgesetzt: aber die Donner solcher Rhetorik, wie die Blumen derselben, fehlten.

Er redet über Logophanien¹⁾, unter solchen Vieles begreifend, was wir auf verändertem Standort als anthropomorphische Wendungen des biblischen Wortes bezeichnen. Die „zweite Person in der Gottheit“ hat den Thurm zu Babel zerstört und den Sprachenwirrwarr gestiftet, hat den Erdkreis mit Wassern gezüchtigt und Feuer geschüttet auf Sodom. Von Adam²⁾ bis zu den Propheten steigt sie vom Himmel herab, sich mit Menschevolk zu bereden, im Gesicht, im Traum, im Räthselwort. Sie fragt Adam: wo bist du? als wäre sie darüber im Dunkeln; sie versucht auch Abraham, als wüsste sie nicht, was im Menschen ist. Was sollte man dazu sagen, so fragt er, dass der Ewige und Allmächtige selber, welchen kein Mensch erschaut in seinem unzugänglichen Licht, vor dem die Erde erbebt und die Berge schmelzen wie Wachs, der den Erdkreis packt wie ein Vogelnest, den aller Himmel Himmel nicht fassen, des Weltalls äusserste Linie, dass dieser Allerhöchste der-einst im Paradiese spaziert sei, die Arche hinter Noah ver-

1) Gerade wie Justin. S. Semisch a. a. O. S. 294.

2) Immer liegen auch hier die Homilien benachbart (vgl. meinen Aufsatz Tertullian und St. Paul in Hilgenfeld's Z.-S. für wiss. Theol. XXIX, 4), nur dass freilich Adam und Jesus für die Homilien dieselbe Person sind. Vgl. Hilgenfeld, *Recogn.*, S. 206.

schlossen, unter Eichen bei Abraham ausgeruht und dem Moses aus dem Busche gerufen, in Babel den dreien Männern im Feuerofen erschienen sei: wäre nicht dieses im Bild und Spiegel und Räthsel geschehen¹⁾. Auch von dem „Sohne“ sogar würde dergleichen nicht glaublich sein, wenn es nicht eben geschrieben stünde; vom Vater wäre es unglaublich²⁾, auch gesetzt, dass es geschrieben wäre³⁾. Aber ihr, sagt er den Gegnern, kennt seine Majestät nicht. Darum führt ihr ihn ein in den Mutterleib der Maria, stellt ihn in das Richthaus Pilati, lasst ihn in die Grabhöhle tragen von Joseph von Arimathia.

Auch da ist er im Einzelnen stark⁴⁾, wo er für die reine Natur des Menschlichen in der Person Jesu sich einlegt, und eine Vermischung der letzteren mit der göttlichen ablehnt. Wie Electrum, jene Mischung der Alten aus den beiden Edelmetallen, ein neues drittes Metall sei, so liefen die Gegner Gefahr, weder Gott noch Mensch mehr zu haben, wenn sie die Naturen des Gottmenschen unklarer Weise verwirren⁵⁾.

Seine Neigung zu beissendem Spott macht sich gelegentlich geltend, wenn er in die Verschanzungen einbricht, die die Händelmacher beziehen hinter der Idee der göttlichen Allmacht. Mit solchem Recurs auf die Allmacht

1) Was Paulus sieht, ist der Sohn, er hat nimmer den Vater gesehen. Oehl. II, 673. Er identificirt schliesslich alte und neue Geschehnisse: der am Ende gesehen wurde, ist derselbe, der am Anfang gesehen ward; der am Anfang unsichtbar ist, ist auch am Ende unsichtbar *ibid.* 674. Ich finde nicht, dass diese Anschauungen selbst dem Adam — Christus der Homilien so fern liegen.

2) Die Homilien durchhauen den Knoten: *Omne dictum vel scriptum contra Deum mendacium est* II, 40. Dressel S. 70.

3) Die Grundanschauung ist übrigens hier wieder ganz justinisch: kein Vernünftiger, schreibt der Sichemite, könne sagen, dass Gott der Vater den Wohnsitz jenseits der Himmel verlassen und in einem kleinen Winkel dieser Erde erschienen sei. S. Semisch, Justin II, S. 75.

4) Doch vgl. die zutreffende Kritik Baur, Dreieinigkeit I, 247.

5) Oehl. II, 692. Vgl. übrigens die gnostische Stellung: *τῶν Γαλιλαίων ἐπὶ Χριστοῦ δύο φύσεις λεγόντων πλάττων καταχόμεν γέλωτα*. Hilgenfeld, Ketzergesch., S. 302.

lasse sich eben Alles beweisen, jedweder Widersinn ausbrüten. Das sei ein übler Gedankengang: Gott kann Vater und Sohn sein, und somit ist er es wirklich. Auch befiederte Menschen z. B. lagen in Gottes Gewalt; auch Vernichtung aller Ketzer und Händelmacher. Er wollte aber keines von beiden. Er wollte solche Geier von Ketzern¹⁾, die den Vater ans Kreuz nageln. Mit siegender Ironie spricht bei ihm die Noëtische Gottheit: Ich bin mein eigener Sohn²⁾. Witzig oder einfach verständig bemerkt er gegen die Gegner, die den Christus-Vater ersonnen haben: Christus sei gar kein Name. „Gesalbt“ sei nicht mehr ein Name als „beschuh“ und „gekleidet“³⁾. Nicht ohne fromme Empfindung betont er die Menschheit des Herrn, den Angesichts des Satanas hungert, den bei der Samariterin dürstet, der über Lazarus weine, betrübt bis zum Tode gestorben sei. Hierher wird auch gehören, wenn er Paulus eine Beklemmung will abfühlen, während dieser vom Tode des Christ schreibt.

Seine eigenste Begabung aber und mit ihr ein lebendiger Nachklang seiner frischesten Tage kommt endlich glücklich zum Durchbruch in dem Posaunenruf zum Bekenntniss, in dem Schlachtruf zum Streit mit dem Heidenthum⁴⁾. Da durchbricht er die Verhaue des Dogma's, und der alte Tertullian, der Mann der Tage der Schutzschrift, lässt sich noch einmal vernehmen. Dies geschieht ja nicht ohne Schwierigkeit, denn jetzt sind Tage der Ruhe. Der Leopard des Sатурus, auch der Bär und die Kuh der Perpetua sind augenblicklich verstummt; die „Reisigleute“ und „Pfahlbrüder“ sind eine Art von Legende. Nur im Princip bleibt noch offen dieser Ausblick auf die letzte Bewährung. Die Misère des häuslichen Zwistes steht sonst an der Stelle

1) Oehl. II, 664.

2) Oehl. II, 665.

3) Oehl. II, 693.

4) Vgl. die allgem. Erörterungen von Lagarde, Deutsche Schriften, S. 33. „Die Kraft der Kirche lag in den Märtyrergräbern, nicht in den plappernden Sophisten der dogmatischen Schulen.“

des Krieges, den man nach aussen geführt hatte. Er steht, sammt dem Schisma in Rom, unter Anklage, zwei Götter zu lehren, und wirklich sammelt er Schriftstimmen, die von mehreren Göttern zu reden scheinen. Aber nun unterbricht er sich plötzlich und betont den christlichen Standpunkt, die neutestamentliche Aera, hier principieller wie sonst die beiden Testamente besondernd. Ferne sei es von uns, heute zwei Götter zu lehren, zumal gerade von uns, den Schülern des Parakleten, der die Zeiten zu scheiden lehrt. Was seinen trinitarischen Vorbehalt hier mächtig und siegreich beiseite schiebt, ist der Blick auf den Kampf mit dem Heidentum, dessen Ende er nicht gekommen sieht. Redeten wir von Göttern und Herren, wir verlöschten damit unsere Fackeln; wir eröffneten Schlüpfen und Seitenthüren, um bei Göttern und Herren zu schwören, wie manche der übelsten Ketzler. Diese praktische Betrachtung der Dinge geht ihm auf wie eine grüne Oase in einer Wüste abstracter Gedanken (c. 13 f.).

Bemerkenswerth ist auch der Schluss, der von Juden- und Christenthum handelt, so äusserlich und mechanisch der Unterschied auch dort gefasst wird. Es sei die Sache der Juden an den einen Gott so zu glauben, dass man den Sohn ihm nicht beizählt und nächst dem Sohne den Geist. „Was wäre sonst für ein Unterschied zwischen ihnen und uns, wenn nicht dieser?“ Ein merkwürdiges Bekenntniss, dass man, sich vom Judenthum abzuheben, diese neuen Lehre von Gott braucht, dass in dem trinitarischen Dogma das Neue des Christenthums liege. Bei der Fülle des jüdischen Sauerteigs, den die Kirche in ihrer Ferne von Paulus so sorglich in sich gewahrt hatte, allerdings eine Frage zum Nachdenken: was trennt uns von dem Judenthum? Eine Frage von geschärfterem Nachdruck nun vollends erst für die Phryger, deren judaisirende Eigenart doch nur schwer zu verkennen war. Und allerdings der trinitarische Mehrbesitz, den die späteren Phryger gewonnen haben, konnte nun als das echtste Merkzeichen ihrer Verschiedenheit vom Judenthum gelten. Ob nun aber diese Verschiedenheit den specifisch-christlichen Stempel trug, das war andererseits

die Frage. Die Wurzeln der Hippolytischen Lehre lagen in der That im Heidenthum, ja sie langten herab bis Herakleitos; nur dass antijüdisch auch eben der bekämpfte Kallist gar nicht minder war, weil auch seine speculativen Bezüge von demselben Herakleitos kamen. So schiene denn das Neue des Christenthums eine Verschmelzung des jüdischen Glaubens eben mit dem heidnischen Denken, ein Resultat, das der Autor ja mit Händen und Füßen bekämpft hätte. Auch würde er darin wohl Recht haben. Woran er aber selber vorbeigegangen, das war eben, dass jene Einfalt, die er nun in den Winkel postiren muss, in dem Meister einen Rückhalt besass, der die Weisen und Klugen zurückstellte und die Unmündigen an das Licht zog. Dieser hätte ihn verständigen können, dass jener sublimen Mehrbesitz nicht das Neue des Himmelreichs sein könne, das vor Allem der Einfalt offen steht. Und so hätte er anderwärts suchen müssen¹⁾. Wie viel tiefer hatte Paulus bereits den fraglichen Unterschied aufgefasst, wenn die Freiheit der Kinder des Höchsten ihm als Neuheit des Christenthums aufging. Bei ihm aber anzuknüpfen schien zunächst fast unmöglich geworden²⁾.

1) Das Buch von A. Harnack, Die Entstehung des kirchlichen Dogma's, Freiburg i. Br., 1886, lerne ich erst nach Vollendung dieses Aufsatzes aus einer Besprechung A. Lasson's kennen (Preuss. Jahrb. Oktober 1886). Mit dem bedeutsamen Werke kann man nicht in einer Note sich abfinden. Seine „Hellenische Verderbung des Christenthums“ will sehr sorgsam erwogen sein. Begrifflich wird wichtig der Unterschied des „Menschlichen“ von dem „Heidnischen“. Der Trieb zu philosophischem Denken ist offenbar nicht spezifisch ein heidnischer noch auch ein specifisch hellenischer: so ist Dogmenbildung menschlich nothwendig. Das specifisch Christliche andererseits, darin muss man Harnack zweifellos beifallen, wird weder in dem Trieb zum System, noch in irgend welchen geformten Gebilden des dogmatischen Denkens zu finden sein.

2) Vgl. meinen Aufsatz Tertullian u. St. Paul a. a. O.

Die Lebenszeit des Hippolytus nebst der des Theophilus von Antiochien.

Von

Lic. C. Erbes.

„Der edle Name des Hippolytus schwirrt durch die ältere Kirchengeschichte und ist als eine geheimnissvolle Person noch auf unser Jahrhundert gekommen.“

Euseb von Cäsarea nennt KG. VI, 20. 22 eine Anzahl Schriften desselben, und indem er ihn neben Beryll von Bostra stellt, bezeichnet er ihn als Bischof „irgend einer andern Gemeinde“. Diese unbestimmte Angabe wiederholt im Jahre 392 Hieronymus *de viris ill. c. 61* mit der Bemerkung, er habe den Namen seines Wohnsitzes nicht erfahren können. Darauf erscheint er bei Späteren, so schon bei Gelasius von Rom 492—495, als Bischof von Bostra selbst. Aber bei den Griechen, die seine Schriften oft erwähnen, wahrscheinlich schon bei Apollinaris von Laodicea († 390), gilt Hippolytus als Bischof und Martyrer von Rom. Der Name findet sich jedoch in keinem Verzeichnisse der römischen Bischöfe. Die in der Chronik vom Jahre 354 aufbewahrte römische Urkunde kennt aber einen Presbyter Hippolytus, der zugleich mit dem Bischof Pontianus im Jahre 235 nach Sardinien verbannt und, an eben demselben Tage wie dieser, am 13. August an der tiburtinischen Strasse als Heiliger gefeiert wurde. Prudentius beschreibt um 400 aus eigener Anschauung die Grabkammer eben an jenem Orte und die Feier an dem Tage; er beschreibt den

Heiligen als einen einst hoch angesehenen Presbyter, der bis kurz vor seinem Ende zum Schisma des Novatian gehalten haben solle und dann beim nahen Portus oder Ostia¹⁾ den Martyrertod erlitten habe, und zwar seinem Namen und dem alten auch von Ovid, *Metam.* XV. behandelten Mythos entsprechend von Pferden zerrissen. In einigen späteren Legenden, die bei Portus oder in Rom spielen, taucht der gefeierte Name noch als Presbyter auf. In der Laurentiussage aber, in die er wegen der Nähe der Gräber und der Gedenktage überging, ziert derselbe Name den üblichen Polizeibeamten, der dann bekehrt, getödtet und natürlich am 13. August in derselben Grabkammer beigesetzt und verehrt wird, wo die Fröhern den Presbyter Hippolytus feierten, und wo noch im Jahre 1551 der untere Theil einer sitzenden antiken Statue gefunden wurde, die — jetzt eine Zierde des Lateranischen Museums — ein Verzeichniss der Schriften jenes alten Kirchenlehrers Hippolytus enthält und offenbar denselben darstellte²⁾.

In diesen nur in den Hauptzügen angedeuteten Wirrwarr der Geschichte und Sage ist erst durch Auffindung der Philosophumena wesentliche Aufklärung gekommen, insofern als durch die Untersuchungen Döllinger's, Volkmar's und Anderer festgestellt und nun fast zu allgemeiner Anerkennung gebracht ist, dass kein Anderer als Hippolytus der Verfasser jener Bücher ist. In deren lib. IX. erzählt dieser also, wie in Rom zwischen ihm und dem Bischof Callistus (218—222) ein erregter Streit schwebte über das Verhältniss zwischen Gott-Vater und Sohn; und während er seinem Gegner nur eine eigene „Schule“ zuschreibt, als einem Häretiker wie Tatian und Noet, nennt er sich zwar nicht ausdrücklich Bischof, zählt sich aber (lib. I. Prooem.) unter die Nachfolger der Apostel mit dem Amte des Hohen-

1) *Perist.* XI, v. 40, *Ostia Tiberina*, v. 48, *quae loca aequoreis proxima portus habet.*

2) Eine gute Wiedergabe der ergänzten Statue und der Inschriften bei Kraus, *Real-Encyclopädie der christlichen Alterthümer*, I, 1881, S. 661 ff. Die Statue allein bei Ferd. Becker, *Die Inschriften der röm. Coemeterien* 1878, Beilage.

priesters, Lehrers und Wächters der Kirche. So konnten die Griechen aus diesem Werk des Hippolytus leicht herauslesen, dass er in Rom gelebt und Bischof daselbst gewesen. Die Römer hingegen konnten ihn natürlich nicht neben Callistus in's officiële Bischofsverzeichniss aufnehmen. Die Urkunde aber über den heftigen Streit zwischen einem gelehrten Heiligen und einem heiligen Papst, dieses Aerger-niss wurde auf die bekannte, später oft mit gründlichem Erfolge angewandte Art beseitigt, wenn es wegen der im Westen bald allgemein werdenden Unkenntniss des Griechischen nicht schon ohnedies unschädlich war. Daher kam hier der Name des Hippolytus aus seinem geschichtlichen Zusammenhang verhältnissmässig frühe heraus in die Kreise der Legendenbildung, die sich seiner denn auch mit Fleiss bemächtigte.

Während die protestantischen Gelehrten sich hauptsächlich mit der Lösung der durch die Philosophumena gestellten Frage nach dem Namen des Verfassers und der damit zusammenhängenden literarischen Probleme beschäftigten, ist es Döllinger's besonderes Verdienst, dass er im ersten Theil seines Werkes über „Hippolytus und Kallistus“, Regensburg 1853, S. 1—114 die verschiedenen Legenden über den einen Heiligen mit Fleiss und Scharfsinn beleuchtet und auch dadurch das Verständniss der räthselhaften Schicksale desselben gefördert und angebahnt hat. Aber gerade in den bedeutsamsten Punkten hat Döllinger den Schleier gar nicht oder nur scheinbar gehoben, durchaus fehlgegriffen und Spätere irre geführt. Auch die neuesten Ausführungen de Rossi's (*Bullet. di archeol. crist.* 1881) über den Gegenstand, ob sie zwar an neue Entdeckungen anknüpfen, sind doch diesen und der Geschichte nicht gerecht geworden.

Darnach hoffen wir, einen nützlichen Beitrag zur älteren Kirchengeschichte überhaupt zu liefern, wenn es uns im Folgenden gelingen wird, das über Hippolytus noch schwebende Dunkel zu lichten und insbesondere den letzten Abschnitt des bewegten Lebens jenes gelehrten, in die Fragen und Verhältnisse seiner Zeit vielfach verflochtenen Mannes klarzustellen.

Bemühen wir uns zunächst, über Geburtszeit, Heimath und erstes Hervortreten des Hippolytus zu erheben, so viel auf Grund seiner Schriften und sonstiger Andeutungen möglich ist.

Wie aus einer Angabe des Photius¹⁾ sich schliessen lässt, hat Hippolytus in seinem Syntagma über die 32 Häresen selbst gesagt, er habe sich darin den mündlichen Vorträgen des Irenäus angeschlossen. Die Annahme, er habe schon in Asien bis c. 170 zu den Füßen jener Kirchenleuchte gesessen, wodurch seine Geburt bis c. 150 hinaufgerückt würde, geht nicht an, da um die Zeit der eine schwerlich schon der berühmte Ketzerbestreiter war, und der andere bis zu seiner Verbannung im Jahre 235 bereits ein Alter von c. 85 Jahren erreicht haben müsste, zu dem auch Ton und Inhalt der kurz vorher geschriebenen Philosophumena übel stimmt. Wie Haenell, de Hippol. 1838 p. 6 f. und Harnack, Zeitschrift für hist. Theol. 1874, S. 191 ff., so denkt nun auch Lipsius mit Recht an die spätere Zeit, als jener Kirchenlehrer in Gallien blühte. Bei Bestimmung der Abfassungszeit des Syntagma haben die beiden zuletzt genannten Gelehrten schon beachtet, dass darin auch Theodotus der Gerber von Byzanz als Ketzer aufgenommen war, den nach dem fast gleichzeitigen Zeugniß des „kleinen Labyrinths“ bei Eus. KG. V, 28 erst Bischof Victor von Rom 189—199 excommunicirt hatte. Handelt es sich nun aber um genauere Bestimmung, so war nach Epiphanius *haer.* 54 der nächste Anlass der Excommunication eine Verleugnung Christi bei einer Verfolgung, nachdem er schon bei einer Verfolgung in seiner Vaterstadt dieselbe Schmach auf sich geladen und deswegen ausgewandert war. Dass Theodotus dieselbe Schwachheit zweimal bewiesen, rührt vielleicht nur daher, dass ein Autor seine Verleugnung irrthümlich in Rom voraussetzte und dann ein anderer

1) *Bibl. cod. 121*: ταύτας (τὰς αἵρέσεις) δὲ γησιν ἐλέγχους ὑποβληθῆναι ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου, ὧν καὶ σύνοψιν ὁ Ἰππόλυτος ποιούμενος τόδε τὸ βιβλίον γησὶ συνεταχέναι. Vgl. hierzu Lipsius, Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte 1875, S. 126 ff.

dieselbe zu dem Vorfall in Byzanz addirte¹⁾. Gewiss ist mit Lipsius, Ketzergesch. S. 147 an eine frühere als die durch obiges Datum ausgeschlossene, erst unter Victor's Nachfolger 202 ausgebrochene Verfolgung des Sept. Severus zu denken; aber dass die angebliche zweite Verleugnung des Theodotus wahrscheinlich nicht vor 193 stattfand, ergibt sich aus einer bisher unbeachteten Bemerkung Tertullian's. Dieser schreibt *ad Scapul. c. 3*: *Caecilius Capella in illo exitu Byzantino Christiani gaudete exclamavit*, und meint damit offenbar die von Herodian und Dio Cassius lib. 74 ausführlich beschriebene Eroberung und Misshandlung des von den Anhängern des Niger 3 Jahre lang vertheidigten Byzanz durch die Truppen des Severus im Jahre 196. Die Verfolgung der Christen der Stadt, die der bald von seinem Schicksal ereilte Präses noch in's Werk gesetzt hatte, wird also kaum früher als ein oder zwei Jahre vor Beginn der Belagerung, also c. 193 dort geherrscht und den Theodotus aus seiner Vaterstadt weggetrieben und vielleicht erst nach längerer Irrfahrt nach Rom gebracht haben. Dort wird es freilich in den Wirren der nächsten Jahre nicht an Ausschreitungen gegen einzelne Christen gefehlt haben (vgl. *Tertull. ad Scapul. c. 4*); dass hier jener Unglückliche nochmals davon betroffen wurde, ist wohl möglich, aber nicht durchaus nöthig, wie bereits angedeutet.

Da die Ausschliessung durch Victor erst folgte, so kann das dieselbe schon voraussetzende Syntagma kaum vor 195 geschrieben sein. Da mir ferner einerseits jene Berufung auf Irenäus dessen Tod (202) schon vorauszusetzen scheint, anderseits Hippolytus nach dem Zeugniß des Photius seine Schrift mit Noetus schloss und, wie Lipsius a. a. O. S. 142 siegreich gegen Harnack zeigt, von den unter Zephyrinus 199—217 in Rom aufgetretenen Ketzern noch keine Kenntniss verräth, so ist das Syntagma wahrscheinlich 202—205 verfasst, frühestens aber nach 194. Ehe wir daraus weitere Schlüsse ziehen, haben wir noch eine zweite

1) In der *Anacephalaiosis* erwähnt Epiphanius nur eine Verleugnung des Theodotus.

ebenfalls an Irenäus sich anlehrende Jugendarbeit des Hippolytus zu berücksichtigen.

Seine bekannte und noch vollständig erhaltene Schrift über Christus und den Antichrist setzt Franz Overbeck, *Quaestionum Hippolytearum specimen*, *Jenae 1864 p. 89 sq.*, mit Recht vor den Ausbruch der septimianischen Verfolgung im Jahre 202, in welchem Jahre nach Euseb, KG. VI, 7 der Schriftsteller Judas die viel besprochene Erscheinung des Antichrists schon für nahe hielt. Dass Hippolytus (*opp. ed. Lagarde p. 14. 24*) die Deutung des Thiers auf die Römer und deren Kaiser dem Theophilus als ein Geheimniss anvertraut unter Vorgabe von Furcht, ist allerdings beachtenswerth. Wenn aber Overbeck darin eine Erbitterung wider das römische Reich und die Ahnung des nahen Sturmes sehen will und die Schrift c. 200 ansetzt, so lässt doch dieser „Ungehorsam“ gegen die Auctorität des Irenäus, der *adv. Haer. V, 30. 3 sq.* neben anderen Deutungen auch diese bereits erwähnt ohne sich zu entscheiden, sich einfach auf kritische Entscheidung und Fortschritt in der Exegese des Daniel und der Offenbarung zurückführen. Weiter beweist der erwähnte Fall von Byzanz und das Zeugniss, das Tertullian zumal den zu Niger haltenden Führern und Statthaltern giebt¹⁾, dass die Christen, besonders im Orient, schon 192—194 unter diesen zu leiden hatten. Schon darum kann die Schrift über den Antichrist gerade so gut c. 194 als c. 200 geschrieben sein.

Dazu scheint mir noch Folgendes beachtenswerth. Während auch schon Irenäus weiss, dass der Antichrist aus dem Stamme Dan kommen werde, hat Hippolytus inzwischen noch auffällige Einzelheiten neu erkundet, die nicht bloss auf weiteren Bibelstudien beruhen. Er lässt den Antichrist zuerst die drei Könige (!) von Aegypten, Libyen und Aethiopien durch Krieg tödten und fährt dann l. c.

1) *ad Scap. c. 2: nunquam Albiniani, nec Nigriani vel Cassiani inveniri potuerunt Christiani, sed videm ipsi, qui per genios eorum in pridie usque juraverant, qui Christianos saepe damnaverant, hostes [Caesarum] sunt reperti.* Apol. c. 35, vgl. auch Keim, *Aus dem Urchristenthum*, S. 194 ff. Hefele, *Beiträge zur KG.* I (1864), S. 112 ff.

p. 27 § 52 fort: τὸ δὲ ὄρημα αὐτοῦ πρώτον ἔσται ἐπὶ Τίρον καὶ Βήρυτον καὶ τὴν πέριξ χώραν. Was bringt ihn gerade auf die Städte, deren eine in der Bibel gar nicht erwähnt ist? Eine Erklärung geben Ereignisse des Jahres 193. Herodian lib. III, c. 3 erzählt von Fehden zwischen Laodicea in Syrien und Antiochia, zwischen Tyrus und Berytus; in Folge davon schickte Niger, in Antiochia angekommen, maurische Lanzenträger mit einer Anzahl Bogenschützen aus, die in Wuth Laodicea überfielen, Volk und Stadt auf alle Weise misshandelten, alsdann die ganze Stadt Tyrus verbrannten und viel Raub und Mordthaten verübten. Sept. Severus baute dann diese Städte wieder auf und rächte sie an den Gegnern, die es mit dem Feinde gehalten. Diese neuesten Ereignisse machten einen solchen Eindruck, dass sie dem Hippolytus und wohl auch andern Zeitgenossen vorkamen als Typus des Antichrists und seines Beginns. — Dies spricht für die Abfassung jener Schrift in der nächsten Folgezeit seit 194.

Hippolytus de Antiochenis partibus oriundus erat, berichtet Petrus Damianus lib. I, epist. 9 ad Nicol. II. auf Grund von älteren Quellen¹⁾, auf die später ein Licht fallen wird, wir aber hier nichts bauen wollen. Indess in dieselbe Gegend weist²⁾ auch jene so frühe geschriebene Abhandlung „über Christus und den Antichrist“, die laut Anfang und Schluss einem Theophilus zugeeignet ist. Zwar kommt dieser sinnige Name in der altchristlichen Literatur schon mehrere Male vor und hatte wohl nicht immer Fleisch und Blut. Aber selbst auf die Gefahr hin, dass wieder eine „naive Tirade“ angemerkt wird, lege ich nun die Gründe dar, die auf denselben Theophilus deuten, der die drei Bücher an Autolykus geschrieben und nach seiner Bemerkung lib. II, 24 in einem

1) Vgl. Gieseler, KG. I, 1⁴ S. 341 f.

2) Die Notiz des Epiphanius, dass Tatian seine meisten Anhänger in Antiochien, Cilicien und Pisidien fand, braucht nach Lipsius a. a. O. S. 155 nicht auf das Syntagma des Hippolytus zurückzugehen, lässt sich aber doch auch für diesen und seine eigene Kenntniss jener Gegenden in Anspruch nehmen.

dem Euphrat und Tigris benachbarten Lande gelebt hat und herkömmlich für den 6. Bischof von Antiochia gilt.

Zunächst eignet Hippolytus die Abhandlung ganz in derselben Weise seinem „geliebten Bruder“ Theophilus zu, wie jener Theophilus seine Bücher dem Autolykus, den er *ἑταῖρος* nennt, als noch Heiden. Ferner sagt Hippolytus, weil Theophilus die von ihm mündlich vorgetragenen Stücke (*κατ' ἀκρίβειαν ἐκμαθεῖν τὰ προτεθέντα σοὶ ὑπ' ἐμοῦ κεφάλεια*) genau erfahren wolle, stelle er ihm das Gesuchte ausführlicher schriftlich vor Augen. Ganz ebenso will Theophilus das dem Autolykus in mündlichem Vortrag Entwickelte (II, 1) schriftlich wiederholen und ausführen. Solche Aehnlichkeit ist schon auffällig und findet sich nicht leicht bei einem andern Schriftsteller wieder. Dann aber sagt Hippolytus, er gebe diese Darlegung, damit sein Bruder darnach die *ἀντιτιθεμένους καὶ ἀντιλέγοντας τῷ σωτηρίῳ λόγῳ* beschämen könne. Das setzt ja gerade eine solche apologetische Thätigkeit voraus, wie sie Theophilus in den Büchern an Autolykus bekundet. „Siehe aber zu, dass du dies nicht ungläubigen und lästernden Zungen anvertrauest, es aber mittheilest braven und gläubigen Menschen, die fromm und gerecht und mit Gottesfurcht leben wollen.“ Das erinnert wiederum an eine Thätigkeit, wie sie die von Euseb, KG. IV, 24 erwähnten Schriften katechetischen Inhalts für unsern Theophilus bezeugen.

Dazu fallen dogmatische Gleichklänge auf, die schon Overbeck l. c. p. 45. 90 bemerkt hat:

Hippol. c. 2 bei Lagarde p. 2
οἱ προφῆται προορῶντες διὰ πίστεως τὰ τοῦ λόγου μυστήρια . . οὐ μόνον τὰ παρωχηκότα εἰπόντες ἀλλὰ καὶ τὰ ἐνεστώτα καὶ τὰ μέλλοντα

ὀργάνων δίκην ἑαυτοῖς ἠνωμένοι ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς αἰεὶ τὸν λόγον ὡς πληκτρον, δι' οὗ κινούμενοι ἀπήγγελλον ταῦτα ἅπερ ἤθελεν ὁ θεὸς οἱ προφῆται.

Theophil. II, 9 ed. Otto p. 78
πάντες φίλα ἀλλήλοις καὶ σύμφωνα εἰρήκασι, τάτε πρὸ αὐτῶν γεγενημένα καὶ τὰ κατ' αὐτοὺς γεγονότα καὶ τὰ καθ' ἡμᾶς νυνὶ τελειούμενα. . . καὶ περὶ τῶν μελλόντων

p. 76 ὄργανα θεοῦ γενόμενοι καὶ χωρήσαντες σοφίαν τὴν παρ' αὐτοῦ

p. 82 ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ὡς δι' ὄργανον αὐτοῦ φησιν.

Theophilus hat die Apokalypse als kanonisch gebraucht¹⁾, Hippolytus hat dieselbe vertheidigt; wie der Eine, so hat auch der Andere in Geschichte und Chronologie gemacht und gegen Marcion geschrieben; wie der Eine, so soll auch der Andere die Evangelien und andere Schriften commentirt haben, kurz, beider Anschauungen und Studien zeigen eine durchgreifende Verwandtschaft, die eine so ähnliche Bildung und freundschaftliche Beziehung, wie die Zueignung jener Schrift sie besagt, durchaus bestätigt.

Aber wie stimmt es damit, dass der Bischof Theophilus von Antiochien, der als Verfasser der Bücher an Autolykus gilt, nach der Angabe Euseb's schon 176 starb? Das führt uns zu Fragen, mit denen ich mich schon einmal vor Jahren in ganz anderem Zusammenhang (in diesen Jahrb. V, S. 483 ff. 618 ff.) befasst habe. Dass jener Autor noch nach 180 gelebt und seine Bücher geschrieben, ergibt sich schon daraus, dass er III, 27 die Zeitrechnung bis zum Tode des Marc Aurel führt. Da er aber hierin eine ältere Quelle einfach wiedergiebt, und deren Abfassung durch Chryseros, einen Freigelassenen jenes Kaisers, und wiederum deren Benutzung durch Theophilus, und dazu gar dessen Tod schwerlich Schlag auf Schlag jenem Jahre 180 folgten, da dem gegenüber die Ansätze der antiochenischen Bischöfe jener Zeit bei Euseb auf eine fast gleichzeitige Quelle zurückgehen und deshalb eine so grosse Verfrühung des Ansatzes des Bischofs Theophilus nicht anzunehmen ist, so folgte daraus, dass der Verfasser der Bücher an Autolykus nicht der gleichnamige Bischof von Antiochien war, und mit diesem etwas älteren Zeitgenossen und Landsmann irrthümlich identificirt worden ist, ebenso wie er später, schon von Gennadius, für den bekannten, Jahrhunderte jüngeren Bischof Theophilus von Alexandrien gehalten worden ist.

1) Wegen dieses von dem Verfahren der Theologen der Antiochenischen Schule abweichenden Verhaltens wollte ihn schon Credner, Einl. in's N. T. 1836, S. 745 für eine vom antiochenischen Bischof Th. verschiedene Person ansehen.

Hiergegen hat sich Ad. Harnack in „Texten und Untersuchungen“, I, 1882, S. 287 ff. erhoben und eine Anzahl Gründe aufgeboten, die er S. 289 krönt mit der Behauptung: „Hiernach scheint ein ernsthafter Zweifel an der Tradition des Eusebius, dass der Bischof Theophilus von Antiochien der Verfasser sei, nicht mehr möglich.“ Aber es scheint auch bloss so. Denn ein näheres Abwägen seiner Gründe und Anderer zeigt, dass er sich stark geirrt hat¹⁾. Während alle übrigen von ihm aufgezählten Dinge nur beweisen, was auf irgend einen andern am Ende des 2. Jahrhunderts im grossen Umkreis des Euphrat und Tigris schreibenden Theophilus gerade so gut passt als auf jenen Bischof von Antiochien²⁾, kann nur die Chronologie entscheiden.

1) Um ferner rein sachlich zu verfahren, werde hier noch etwas Formelles abgethan. Es ist nicht artig von Harnack, dass er S. 289 N. 464 einen nur beiläufigen und als leicht gegebenen Hinweis verstümmelt, missversteht und dann mit vier! festnagelt, um auf diese Manier des Gegners „Unzuverlässigkeit als Literarhistoriker“ darzutun. Wenn er aber S. 291 sagt: „Der Versuch von E., alle diese Citate (bei Malalas) auf die Bücher ad Autolyceum zurückzuführen, ist so künstlich, dass er einer Widerlegung nicht bedarf,“ so ist das denn doch fürwahr eine Art der Wiedergabe und Widerlegung, die vermeiden muss, wer selbst Zuverlässigkeit als Literarhistoriker beanspruchen will. Im Gegensatz zu Harnack selbst, der „Ignatius“ S. 44 nur an das III. Buch an Autolykus gedacht hatte, sage ich a. a. O. S. 620 ausdrücklich: „über die Bücher an Autolykus hinaus weist freilich die folgende Notiz“, und erinnere alsdann und S. 622, Z. 7 für den Inhalt der anderen Citate, die nicht auf jene Bücher passen, dass ja Theophilus noch viele andere Bücher geschrieben hat. — Im Uebrigen scheint sich Harnack in Betreff des Malalas, nach S. 292 N. 475, zu mir bekehrt und seine frühere Behauptung aufgegeben zu haben.

2) Vgl. a. a. O. S. 288 f.: „L. II, 24 (p. 144) sagt der Verfasser, dass der Euphrat und Tigris dem Lande nahe ist, wo er schreibt; ferner zeigt er ein besonderes Interesse für die Priester (II, 31 p. 152, III, 31 p. 240), endlich scheint er auch einige Kenntniss des Hebräischen besessen zu haben. Er ist gebildet und gelehrt in der h. Schrift. Er hat vielfach mit Häretikern zu thun gehabt [?] und berücksichtigt sie auch in dieser apolog. Abhandlung (II, 14; 25—27). Es sind ferner die „heiligen Kirchen“, in welchen der Verf. die Lehren der Wahrheit niedergelegt sieht. Der Name Theophilus steht aber nach Lactantius [warum nicht schon aus dem *θεοφιλὲς ὄνομα* I, 1 und der Ueberschrift von lib. III?] fest.“

Indem Harnack das übliche, von ihm selbst noch in seiner Schrift über Ignatius, 1878, S. 42 beliebte „c. 181“ aufgegeben zu haben scheint, merkt er S. 289 N. 464 an: „In Wahrheit steht der ganze Zeitraum von 180 bis gegen Ende der Regierung des Commodus († 1. Jan. 193) offen“ für den antiochenischen Bischof Theophilus als Verfasser der Bücher. Nun hat er aber „Zeit des Ignatius“ S. 45 f. selbst gezeigt und auch neuerdings (a. a. O. S. 288) als feststehend anerkannt, dass Bischof Serapion, den Euseb 190 ansetzt, wirklich noch unter Commodus zwischen 189 und 192 begonnen hat. Aber Serapion ist nicht der unmittelbare Nachfolger des Theophilus, sondern zwischen beiden steht noch Bischof Maximinus mit seiner ganzen Amtszeit. Wie kann man also nur sagen, in Wahrheit stehe der ganze Zeitraum bis gegen 192 für Theophilus offen? „Wir wissen nicht, wie lange Maximinus Bischof gewesen ist,“ lautet die Ausrede. Allein so viel wissen wir doch, dass Euseb denselben von 177—189, also über 13 Jahre erstreckt. Mögen nun die chronologischen Ansätze dieser Partie des Euseb, wie Harnack S. 282 behauptet, „höchst wahrscheinlich“ aus der spätestens 212 begonnenen und 221 vollendeten¹⁾ Chronik des Julius Afrikanus stammen, oder aus einer bis 192 reichenden älteren Quelle, wie ich bei früherer Gelegenheit (Jahrb. 1879, S. 464 ff.) dargethan zu haben meine und Lipsius (ebendort 1880) anerkannt hat, jedenfalls beanspruchen gerade die fraglichen Ansätze als von nahen Zeitgenossen überliefert — wie auch der Ansatz des Serapion bestätigt — eine solche Genauigkeit, dass Irrthümer von zehn und mehr Jahren anzunehmen sich als reine Willkür selbst richtet. Armer Maximinus, wie will dich Harnack auf ein Minimum reduciren und in die Enge treiben, nur um sich selbst mit Gewalt aus der Enge zu helfen! Aber vergebens ist sein Bemühen, es steht ihm noch vieles Andere im Wege.

Mag man sich entschliessen, den Bischof Theophilus von Antiochia jene Bücher frühestens 184 abfassen zu lassen,

1) Vgl. darüber die Schrift Gelzer's I, 1880. S. 19 f.

wie Keim, „Rom und das Christenthum“, S. 487 thut und wie Harnack S. 288 N. 459 Miene macht, oder dem Ansatz bei Euseb möglichst nahe schon 180—181, wie leider noch Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 554 und Holtzmann, Einl. 1885, S. 128 thun, so muss man diesen Bischof gleich nach Abschluss der Bücher sterben und dem Nachfolger Platz machen lassen, so muss man alle die andern Schriften desselben Autors den Büchern an Autolykus vorangehen, und diese mit Keim „ohne Zweifel die letzte Arbeit des Antiocheners“ sein lassen. Aber Theophilus selbst protestirt wider ein so gewaltthätiges Beginnen. Während er im I. Buch ein mündliches Gespräch nur wiedergiebt, sagt er in der Einleitung des II. Buchs, er wolle sich in Fortsetzung der mündlichen Verhandlung nunmehr schriftlich an den Autolykus wenden, obgleich er in der Schriftstellerei noch ganz unerfahren sei (*καὶν ιδιώτης ὧ τῷ λόγῳ*)! Damit ziert sich aber kein alter Bischof, der mit einem Fuss schon im Grabe steht, eine ganze Reihe Schriften hinter sich hat und eben die letzte schreibt. So bekennt nur ein Anfänger in der Schriftstellerei und allenfalls im geistlichen Amt. Wie Anfänger pflegen, benutzt er jede Gelegenheit, sich selbst zu citiren, aber es ist immer nur ein und dasselbe Buch, das er (II, 28. 30. 31. III, 19) fünf- oder sechsmal citirt und schliesslich in lib. III. wiederkäu¹). Wie hätte er doch Gelegenheit

1) Damit modificeire ich die früher (a. a. O. S. 622) vertretene Ansicht, als sei das III. Buch eigentlich das erste und II, 30 unter *τῇ πρώτῃ βίβλῳ τῇ περὶ ιστοριῶν* gemeint. Dass der Pariser Codex III, 19 nicht *ἐν τῷ δευτέρῳ τόμῳ*, sondern *ἐν ἐτέρῳ τόμῳ* hat, ist nicht damit abgethan, dass ihn Harnack S. 290 N. 467 werthlos nennt, erklärt sich aber einfach dadurch, dass der Codex von Anfang an nur Buch III. enthielt und deshalb nicht gut auf „das zweite“, sondern nur auf „ein anderes“ Buch verweisen konnte. Entscheidend aber ist die auch von den Gegnern nicht beachtete Bemerkung über das fragliche Buch: II. 30 *ἢ εἰ βούλει καὶ σὺ δύνασαι ἐντυχεῖν*. Hat also Autolykus dasselbe noch nicht erhalten, so kann das dritte Buch ihm nicht zuerst zugekommen sein. Nun wäre aber doch zu erwarten, dass er jenes Buch auch wirklich gewünscht und empfangen habe. Warum schickt ihm Theophilus nicht einfach jenes Buch *περὶ ιστοριῶν*, sondern bemüht sich III, 16—30 von Neuem, die Chronologie und Geschichte genauer zu zeigen? Allem Anschein nach hatte jenes wesent-

gehabt, bei manchen von ihm behandelten und berührten Fragen auf Ausführungen zu verweisen, wie sie gegen Marcion und Hermogenes nöthig waren und auch in den Schriften katechetischen Inhalts vorkamen, wenn er diese verschiedenen Arbeiten nur erst geschrieben gehabt hätte. Darum lasse man ihn doch gefälligst noch einige Jahre leben, damit er Zeit hat, noch zu reifen und noch eine ganze Reihe Bücher zu schreiben, die Euseb, Kirchengesch. IV, 24 nur zum Theil aufzählt; darum gestehe man aber einfach, dass der Verfasser der Bücher nicht der gleichnamige Bischof von Antiochien gewesen sein kann.

Weiteren Anhalt und neue Gründe bietet uns die bereits erwähnte Schrift desselben (vgl. Harnack a. a. O. S. 290 oben) Autors *πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους*, die zwar selbst verloren ist, auf die aber wahrscheinlich die Angaben über jenen Irrlehrer bei Hippolytus und Anderen

lich denselben Inhalt wie lib. III. von c. 16 ab, und ist hier nur kürzer wiedergegeben. So passen jene Hinweise auch auf unser III. Buch, das von Lactantius Instit. I, 23 geradezu als des *Theophilus liber de temporibus ad Autolyicum* citirt wird. Ob aber jenem „ersten Buche *περὶ ἱστοριῶν*“ je ein zweites und drittes folgte, ist bei dem völligen Schweigen darüber nach alten und neuen Beispielen zu bezweifeln, mögen Harnack und Zahn über deren Inhalt und die Grammatik streiten.

Im übrigen geht das I. Buch c. 2 aus von der heidnischen Zumuthung, „zeige mir deinen Gott“ und schliesst c. 14 mit der Wendung: weil du gesagt hast, „zeige mir deinen Gott“: dies ist mein Gott, ihn zu fürchten und ihm zu vertrauen. Sagt nun Th. dem Autolykus II, 1, er habe ihm vor diesen Tagen auseinandergesetzt, *τίς μου ὁ θεός*, und jener habe seiner *ὁμιλίᾳ* sein Ohr geliehen, und dann seien Beide nach Hause gegangen, nun aber wolle er ihm *διὰ τοῦδε τοῦ συγγράμματος*, also durch schriftliche Mittheilung des jetzigen lib. II. die Nichtigkeit des heidnischen Götzendienstes darthun, so erscheint damit lib. I. im Unterschied von II. nur als Wiedergabe der mündlichen *ὁμιλία* über besagtes Thema. Am Schlusse des II. Buchs fordert Th. den Au. auf, öfter mit ihm zusammenzukommen, damit er auch aus der lebendigen mündlichen Rede die Wahrheit genau erlerne. Im Anfang von lib. III. erwähnt aber Th., dass Au., obwohl er mit ihm zusammengekommen, noch immer das Wort der Wahrheit für Unsinn halte, im Wahn, die christlichen Schriften seien erst von gestern. Sind etwa die mündlichen Verhandlungen für ein schriftstellerisches Vorgeben zu halten, welches Lücken und Unvollständigkeit erklärt?

zurückgehen. Zur Ermittlung chronologischer Daten handelt es sich nun darum, in welchem Verhältniss jene Angaben zu der noch erhaltenen, um 206 verfassten Schrift des Tertullian wider Hermogenes stehen. Schon in seinem Beitrag „Zur Quellenkritik des Gnosticismus“, Zeitschrift für hist. Theol. 1874, S. 206 ff., und nun wieder a. a. O. S. 294 ff. will Harnack auch den Tertullian schon jene Schrift des Theophilus benutzen lassen, weil er keine andere Quelle zu nennen wüsste. Prüfen wir also diese bereits zweimal vorgetragene Ansicht.

Die ganze betonte Aehnlichkeit zwischen beiden Darstellungen besteht bloss in der Anführung der am meisten charakteristischen Aussprüche des Hermogenes und dem den Ketzern gegenüber stehenden Vorwurf der Neuheit ihrer Lehre, womit jedenfalls nichts über die Priorität der einen oder der andern Schrift entschieden wird. Eben so wenig wird dadurch etwas ausgemacht, dass Tertullian in seiner Abhandlung ein einziges Mal (c. 34) Zeugnisse aus der Apokalypse anführt, ebenso auch Theophilus daraus nach Euseb's Kirchengesch. IV, 24 Zeugnisse angeführt haben soll, indem er wahrscheinlich Stellen wie Apok. XX, 10 benutzte, um der dem Tertullian noch unbekannten Meinung der Secte des Hermogenes von einer Auflösung des Teufels und der Dämonen εἰς ὕλην den orthodoxen Ausgang desselben entgegen zu stellen. Schrieb doch Melito ein eigenes Buch περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλίψεως Ἰωάννου.

Wo Tertullian seine Vorgänger und Quellen im Kampfe wider die Valentinianer und die Gnostiker überhaupt aufzählt (c. Val. c. 5), nennt er einen Justinus, Miltiades, Irenäus, Proculus, aber keinen Theophilus. Hätte Tertullian gewusst, dass Hermogenes schon einige zwanzig Jahre früher von jenem heimgeleuchtet worden wäre, so würde er ihm dies schwerlich schenken. Nun aber erklärt er ihn für eine ganz neue Erscheinung, die er in Carthago selbst mit Augen sieht. Liest man seine Schrift aufmerksam durch, so besagen seine Ausdrücke (cf. c. 37. 38. 41. 43) deutlich, dass er eine zusammenhängende Schrift des Hermogenes selbst vor sich hat und diese auf eigene Faust verarbeitet, und

nicht „eine ältere Schrift gegen denselben seiner Bekämpfung zu Grunde gelegt hat“.

Auf Unabhängigkeit des einen Schriftstellers vom andern weist ferner der Umstand, dass Tertullian die von Hermogenes wiederholte Lehre von der Ewigkeit der Materie c. 1 auf die Stoiker zurückführt; Theophilus dagegen führt diese schon bei älteren Irrlehrern und Heiden beliebte Ansicht gelegentlich ad Autol. II, 4, und also auch in der fraglichen Schrift auf Plato zurück, gerade so wie der Auszug daraus in Philos. VIII, 17 noch thut.

Wie Hippolytus u. A. beweisen, berichtete Theophilus weiter als Lehre des Hermogenes, Christus habe nach seiner Auferstehung seinen Leib in der Sonne niedergelegt. Dass sich zu dieser Darstellung der häretischen Christologie, die übrigens trotz der Verwerthung von Ps. 19 v. 5 f. an fremde Einflüsse gemahnt, schlechterdings keine Parallelen bei Tertullian finden, gesteht Harnack S. 296 selbst. Aber die Sache steht noch schlimmer für ihn. Wo Tertullian in einer eigenen Schrift *de resurrectione carnis* und *de carne Christi* handelt und mit Apelles in's Gericht geht, der *de sideribus et de substantiis superioris mundi carnem Christi mutuatus est* (c. 6), hätte er den daran gemahnenden Irrthum des andern verhassten Ketzers nicht ungerügt gelassen, wenn er ihn gekannt hätte. Aber statt dessen stellt er ihm geradezu ein Zeugniß der Rechtgläubigkeit im Punkte der Christologie aus, indem er c. 1 schreibt: „Hermogenes scheint denselben Christus anzunehmen wie wir; aber (im Grunde) doch nicht denselben“ insofern, als die Lehre von der Ewigkeit der Materie in ihren Consequenzen die ganze Gottheit bedrohe¹⁾. Dies beweist deutlich, dass

1) So übersetzt Kellner, Tertullian 1880, II, S. 62 richtig die Worte: *Christum dominum non alium videtur aliter cognoscere, alium tamen facit, quem aliter cognoscit, immo totum quod est deus aufert, nolens illum ex nihilo universa fecisse*. Vgl. dazu auch Uhlhorn bei Herzog und Plitt VI² S. 45. — Böhmer, Hermogenes Africanus, 1832, p. 105 war scheint's mit Blindheit geschlagen, dass er jene Stelle nicht fand, aus der schon Mosheim ersah, „dass nach Tertullian's Zeugniß Hermogenes in der Lehre von Christo rechtgläubig gewesen“.

Tertullian von jener zum Doketismus führenden, also grundstürzenden Ketzerei des Hermogenes in der Christologie noch gar keine Ahnung hatte, dass diese erst später und sonstwo hervortrat, dass die Schrift des Theophilus nicht schon 206 in derjenigen des Tertullian benutzt, sondern wahrscheinlich erst nach dieser geschrieben ist.

Während Tertullian seine Schrift *adversus Hermogenem* geschrieben und darin die unter seinen Augen lebende Person des Gegners und seine Irrlehre auf's Korn genommen hat, besagt dagegen schon der Titel der Schrift des Theophilus *πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἐκκοιμένους* (Eus. IV, 24) nach dem damaligen, dem Autor selbst geläufigen¹⁾ Sinne des Wortes, dass sie gegen die „Secte“ des Hermogenes gerichtet war, also bereits gegen solche, die das System ihres Meisters in der Gegend von Antiochien ausbreiten und fortbilden konnten, ohne dass er selbst je dorthin zu kommen brauchte.

Ferner Irenäus behandelt um 186 die verschiedenen gnostischen Auffassungen der Auferstehung ausführlich und weist gegenüber u. A. der Meinung: *interiorem hominem derelinquentem hic corpus in supercoelestem ascendere locum* auf Christus und sagt Haer. V, 31, 1. 2: *corporaliter resurrexit et post resurrectionem assumptus est, also corporaliter venient ad conspectum dei*. Wäre damals schon Hermogenes mit seiner in diesem Punkte schreienden Irrlehre aufgetreten und die Schrift des Theophilus darüber bereits vorhanden gewesen, so hätte er sich über ihn gewiss nicht ausgeschwiegen. Wo aber sonst sich zwischen den Büchern an Autolykus und Irenäus einige Anklänge finden, erstrecken sich diese, wie Harnack S. 292 ff. zeigt, „nicht auf jene drei Bücher überhaupt, sondern nur auf den Abschnitt in diesen Büchern, wo der Verfasser von den Häretikern gehandelt hat (II, 25. 26)“. Zur Erklärung hat man aber

1) Vgl. ad Autol. II, 14. Den Lehren der „heiligen Kirchen“, bei denen man sein Heil finde, werden von Theophilus hier αἱ διδασκαλίαι τῆς πλήρης, λέγω δὲ τῶν αἱρέσεων, d. i. der Secten, entgegengestellt. Die Uebersetzung bei Otto p. 101: *erroris doctrinae, haereses dico*, ist grammatisch und sachlich ungenau.

nicht mit jenem an des Theophilus Schrift wider Marcion zu denken, die Irenäus noch gar nicht kannte, sondern vielleicht an eine andere gemeinsame Quelle, wie Justin's Schrift wider denselben, die Irenäus IV, 6, 2, cf. V, 26, 2 ausdrücklich benutzte, und welche auch dem Theophilus, der selbst wider Marcion schrieb, so bekannt gewesen sein wird wie dessen Apologie, aus der er einmal einen Satz wörtlich herüber genommen hat¹⁾. Doch wahrscheinlich lag dem Theophilus (durch Vermittlung des Hippolytus) bereits des Irenäus Widerlegung der fälschlichen Gnosis vor, als er seine Bücher an Autolykus wie die gegen einzelne Irrlehrer schrieb.

Als Hippolytus c. 225—235 die Philosophumena verfasste, berichtet er über Hermogenes wiederholt darin, und zwar auf Grund der ihm vorliegenden Schrift des Theophilus, seines Freundes, aber als er frühestens 195, wahrscheinlich erst 202—205 sein Syntagma der 32 Häresen schrieb, wusste er über Hermogenes noch kein Wort zu sagen, war die Schrift des Theophilus über denselben noch so wenig als die des Tertullian erschienen.

Aber Clemens von Alexandrien? Er erwähnt doch „schon“ des Hermogenes, indem er in Ekloge 56 sagt: *ἐνιοι μὲν οὖν φασὶ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἐν τῷ ἡλίῳ αὐτὸν ἀποτίθασθαι, ὡς Ἐρμογένης*. Und den Clemens setzt man ja gewöhnlich um 182 an. Indess als derselbe (vgl. Th. Zahn, Forschungen, III, 1884, S. 166 ff.) im Jahre 200—202 im I. Stromat. seine Chronologie bis zum Tode des Commodus (1. Jan. 193) führte, erwähnt er zwar den Casianus und Tatianus als seine Vorgänger in der Chronologie, aber den Theophilus erwähnt er nicht, kennt er noch

1) ad Autol. III, 30 *τοῖς εὐφώνως ὑβρίζουσι τὸν θεὸν ἄθλα καὶ τιμὰς τιθέασιν*. Just. Apol. I, 4: *ἄθλα δὲ καὶ τιμὰς τοῖς εὐφώνως ὑβρίζουσι τούτους τίθετε*. Vgl. auch I, 8 mit Apol. I, 19. — Die missverständliche Angabe II, 30 *Νῶε, ὃς κέκληται ὑπὸ ἐνίων Δευκαλίων*, worüber Th. schon einmal in dem ältern Buch gehandelt haben will, geht wohl ebenfalls zurück auf Justinus, der Apol. II, 7 sagt: *τὸν μόνον . . . παρ' ἡμῖν καλούμενον Νῶε, παρ' ὑμῖν δὲ Δευκαλίωνα*.

nicht, obgleich der nicht bloss im III. Buch an Autolykus, sondern schon in der ältern Schrift *τῇ πρώτῃ βίβλῳ τῇ περὶ ἱστοριῶν* eine ausführlichere Zeitrechnung und zugehörige Zusammenstellung gegeben! Sollen diese Werke schon damals längst vorhanden gewesen sein, und der „Allesbenutzer“ Clemens nur keine Ahnung davon gehabt haben? In jener Ekloge gerade erwähnt er nebst anderen Lehrern auch den Pantänus, so dass dessen Tod (200) längere Zeit vorausgesetzt erscheint. Da nun nach der wiederholten Angabe Euseb's, Kirchengesch. V, 11; VI, 13 Clemens des Pantänus und anderer Lehrer in den Hypotyposen gedachte, und ausserdem auf denselben wahrscheinlich Strom. I, 11 hinweise, so hat man die Eklogen bisher allgemein als Bruchstücke der Hypotyposen angesehen. Auch wenn Zahn dagegen Recht hätte, dieselben vielmehr als Bestandtheile eines VIII. Buchs der Stromateis auszugeben, so muss er doch dabei die 200—203 gesetzten ll. I—VII. als ein Ganzes fassen und mit dem angeblichen l. VIII. einen „überraschend neuen Anlauf“ (S. 113) nehmen lassen zu einem zweiten Theil: wer weiss wie viel Jahre nach Abschluss des ersten. Die Hypotyposen aber, zu denen unsere Ekloge wahrscheinlicher gehörte, sind anerkanntermassen in der letzten Zeit seines Lebens nach 203 ausserhalb Aegyptens geschrieben. Nun wissen wir aus Euseb, KG. VI, 11 (vergl. Zahn, S. 175), dass Clemens sich vor dem Jahre 211 vorübergehend in einer cilicischen oder cappadocischen Stadt aufhielt und von dort nach Antiochia gereist ist, und zwar bald nach dem Antritt des Asclepiades seit 209 oder 210¹⁾. Dort in Cilicien oder in Antiochia selbst wird also Clemens um 211 die Irrlehre der Secte des Hermogenes durch die neue Schrift des Theophilus dagegen kennen gelernt und bei seinen Aufzeichnungen verwerthet haben²⁾.

1) Vgl. Harnack, Ign. S. 47; Lipsius, Jahrb. 1880, S. 294 f.

2) Vielleicht war diese Härese verwandt mit jenen „Doketen“ in der Umgebung von Rhossus, an die der benachbarte Bischof Serapion von Antiochia († c. 210) jenen Brief schrieb, von dem Euseb, KG. VI, 12 ein schönes Fragment mittheilt. Dieselben bedienten sich dar-

Interessant ist auch noch der Bericht des Theodoret, der haer. fab. I, 19 über Hermogenes sagt: *οὗτος τοῦ κυρίου τὸ σῶμα ἐν τῷ ἡλίῳ εἶπεν ὑποτεθῆναι*. Schon Volkmar, Hippolytus und die römischen Zeitgenossen, 1855, S. 26 ff. erkannte in „dieser seltsamen und kaum verständlichen Gestalt der Notiz eine ungeschickte Epitome, sicher von keiner andern als einer auch schon passivischen, nur vollständigeren oder deutlicheren Satzfügung“, wobei seinem um so bewundernswertheren Scharfsinn der entsprechende Satz bei Clemens ganz entging. Theodoret nennt zwar als Schriftsteller, die wider Hermogenes geschrieben, nur den Theophilus und Origenes, unter welchem er sonst und wohl auch hier den Verfasser der Philosophumena versteht. Da er aber den Clemens unzählige Male nennt und benutzt, wäre es schon möglich, dass er jene Angabe aus dessen Ekloge 56 genommen hätte. Aber an dieselbe fügt er als weitere Ketzerei des Mannes unmittelbar *τὸν δὲ διάβολον καὶ τοὺς δαίμονας εἰς τὴν ἔλην ἀναχεθήσεσθαι*, eine Mittheilung, die

nach des Evangeliums des Petrus. Dieses aber wird (vgl. de Wette, Einl. II, 1848, S. 95) geradezu für identisch genommen, jedenfalls aber verwandt gewesen sein mit der Doctrina Petri, aus der Origenes de princ. I prooem. c. 8 die Erklärung des Auferstandenen anführt: *non sum daemonium incorporeum*, eben dieselbe, welche sich auch im Briefe des „Ignatius“ von Antiochia ad Smyrn. c. 3 findet. Ganz in Uebereinstimmung damit lehrte auch Hermogenes nach Philos. VIII, 17: *Χριστὸν μετὰ τὸ πάθος ἐγεθέντα ἐν σώματι πεφηνέναι τοῖς μαθηταῖς*. Wie ist aber bei dieser Annahme noch Dokerismus möglich? Nur so, wie die Secte des Hermogenes weiter lehrt: *ἀνερχόμενον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἐν τῷ ἡλίῳ τὸ σῶμα καταλειπέναι*, er selbst aber sei zum Vater gegangen. Dort in der Nähe von Antiochien wird durch die Berührung mit andern Doketen die Irrlehre des Hermogenes durch Schüler die Fortbildung zum Dokerismus erhalten haben. — Als Auctorität jener Doketen nennt Serapion den Marcianus, über den (vgl. Lipsius, Quellen der Ketzergesch. S. 33) sonst nichts bekannt ist. Sollte er vielleicht identisch sein mit Marcion, gegen den Theophilus ebenfalls schrieb, indem ein Schreibfehler auf einer Seite oder sonst ein Irrthum vorläge? Die *Μαρκιανοὶ* in Justin's Dial. c. 35, Marciani im Muratorianum sind nach Hilgenfeld, Zeitschr. 1880, S. 482, Marcioniten.

sich weder in den Philosophumena¹⁾, noch in den Ueberbleibseln des Clemens findet, und die doch aus ein und derselben Quelle mit jener ersten Satzhälfte geschöpft zu sein scheint. Will man sie also nicht auf eine verlorene Stelle des Clemens oder — was kaum angeht — eine andere Quelle zurückführen, so kann man nur schliessen, Theodoret habe die von ihm ausdrücklich genannte Schrift des Theophilus nicht bloss aus seinem Eusebius ersehen, sondern selbst benutzt, dieses sei die schon von Volkmar S. 26 N. 2 postulierte gemeinsame Quelle, „die der Philosoph. vollständiger und freier, Theodoret nur allzu abreviirend wiedergegeben hat“.

Wie aus dem beigebrachten Beweismaterial allseitig zur Genüge erhellt, hat Theophilus nicht schon c. 180, d. h. an dreissig Jahre vor der parallelen Schrift des Tertullian, sondern c. 206—211 gegen die in die syrische Gegend eindringende Secte des „Hermogenes Afer“ seine Abhandlung verfasst. Die drei Bücher an Autolykus aber, die einem Manne wie Clemens noch 200—202 nicht bekannt waren, sind frühestens gleichzeitig mit, aus den angeführten Gründen wahrscheinlicher bald nach der Schrift des Hippolytus über den Antichrist, also 195—200 anzusetzen²⁾. Ohne Grund behauptet Harnack a. a. O. S. 288, der Verfasser hätte es nicht unterlassen können, in seiner chronologischen Uebersicht den Tod des Commodus zu vermerken, wenn derselbe schon erfolgt wäre. Warum hat er

1) Dies verhindert, mit Hilgenfeld (Zeitschrift, 1880, S. 479, Ketzer-geschichte S. 76) jene Angabe über den Leib Christi auf Philos. VIII, 17, wo dazu das Satzgefüge ein anderes ist, zurückführen und auch damit beweisen zu wollen, dass Theodoret nicht bloss das X., sondern auch die andern Bücher der Philosophumena gekannt habe.

2) Dodwell wollte die Bücher post annum CCIII ansetzen. Er schloss nämlich aus III, 30 τοὺς σεβομένους αὐτὸν ἐδίωξαν καὶ τὸ καθ' ἡμέραν διώκουσιν ... καὶ ἕως τοῦ δευρο ὧμοῖς αἰκισμοῖς περιβάλλουσιν, dass Theophilus mitten in der Zeit einer Verfolgung geschrieben habe. Indess diese etwas rhetorisch gehaltenen, dazu an Justin so angelehnten Worte passen auch schon für die Jahre 194—200, wie bereits S. 616 gezeigt ist.

denn nicht einfach bis zum laufenden Jahre, dem so und sovielen des Kaisers N. gerechnet, wie doch ein Julius Africanus und Hippolytus in ihren Chroniken thaten? Seine Absicht ist eben nicht, eine Chronik bis auf die Gegenwart zu schreiben, sondern das Alter der jüdisch-christlichen Literatur an der Hand der Geschichte zu veranschaulichen. Dabei bezieht er sich der Objectivität wegen auf Chryseros, den Freigelassenen des Marcus Aurelius Verus, „welcher von der Gründung Roms bis zum Tode des eigenen Patrons, des Kaisers Verus, Alles klar beschrieben hat, sowohl die Namen als die Zeiten“, und führt seine Rechnung gerade so weit, als dieser ihm die Regierungszeiten der Kaiser und die Summe an die Hand gab. Ueber dessen Angaben hinauszugehen und die Jahre des Commodus und Weiteres auf eigene Faust hinzuzufügen, war ganz überflüssig für seinen Zweck, da diese Jahre der selbst durchlebten Gegenwart angehörten und zu dem hergebrachten Endpunkt der Rechnung sich unwillkürlich von selbst in Gedanken addirten. Hat doch aus demselben Grund Euseb die Reihenfolge der Bischöfe nur bis c. 303 gegeben, weil die Folgenden seine Zeitgenossen waren und noch keiner geschichtlichen Beurkundung bedurften¹⁾.

Dass der Schriftsteller Theophilus, der später gar für jenen so viel jüngeren Bischof von Alexandria gehalten wurde, schon von Euseb für seinen etwas älteren Zeitgenossen und Landsmann, den Bischof Theophilus von Antiochia angesehen und daraufhin von Späteren dafür angenommen wurde, erklärt sich jedenfalls viel leichter als jene andere zweifelloose Verwechselung. Das von Harnack von seinen Voraussetzungen aus mit Recht als „höchst auffallend“ bezeichnete Schweigen der griechischen Orientalen, besonders der antiochenischen Bischöfe und Gelehrten über Theophilus und seine Schriften hat nun seine einfache Er-

1) *Nec enim ad Theophili, sed Chryserotis tempora referenda sunt, quae ad finem usque Marci descripsit e Chryserote Theophilus*, erklärte bereits H. Dodwell in den Zusätzen zu Joh. Pearson's Abhandl. de serie et successione Rom. episc. Londini, 1687, p. 11.

klärung darin gefunden, dass derselbe niemals den antiochenischen Bischofsstuhl geziert und dadurch seinen Schriften Auctorität verliehen hat. Wenn es aber wahrscheinlich ist, „dass die Bücher gegen Autolykus verhältnissmässig bald nach ihrem Erscheinen im Abendlande [von Novatian] gelesen wurden“ (Harnack S. 297), so ist das nun auch natürlich und begreiflich geworden: denn Novatian war in Rom Freund und Gesinnungsgenosse Hippolyt's, dieser aber und Theophilus haben einander ihre Schriften ausgetauscht.

Da Hippolytus also die Uebersicht der 32 Häresen frühestens 195, wahrscheinlich erst 202—205, seine Schrift über den Antichrist aber 194—200 verfasst hat und dazu noch bis 235 ein rüstiges Mannesalter bekundet, so ist seine Geburt kaum früher als c. 170 anzusetzen. Ein so productiver Schriftsteller, wie er war, wird auch schon vor dem gewöhnlichen Alter von 23—25 Jahren seinem Drange gefolgt sein.

Wann er aus der Nachbarschaft des Theophilus weg nach Gallien gegangen ist, lässt sich mit den bisherigen Hilfsmitteln nicht genauer bestimmen. Vielleicht haben ihn die besonders in Syrien und Umgegend im Jahre 193—194 sich abspielenden Kämpfe zwischen Severus und Niger bewogen, die bedrängte Heimath zu verlassen und, aus der Noth eine Tugend machend, sich in dem damals noch von Albinus nicht bewegten Gallien beim berühmtesten Kirchenlichte seiner Zeit selbst zum rechten Kirchenmanne auszubilden. Durch das Ansehen und wohl auch die Fürsprache des mit Rom im regen Verkehr stehenden Irenäus, der ihn vielleicht zu einer oder der andern der von Euseb, KG. V, 20. 24 bezeugten Sendungen dorthin benutzte, fand er in Rom, dem damaligen Sammelpunkt so vieler strebsamen Männer¹⁾, Eingang und Aufnahme in den Klerus. Durch ausgezeichnete Kenntnisse und grosse Rührigkeit errang er hier die Auctorität und Bedeutung, in der er im bekannten Streite mit dem Bischof Callistus in den Philosophumena sich selbst uns darstellt und für jetzt zu keiner besonderen Erörterung Grund giebt.

1) Vgl. hierüber de Rossi, Bull. 1866, p. 87.

Erst bei dem Jahre 235 haben wir wieder einzusetzen, aus Veranlassung einer Notiz, die „der Chronograph vom Jahre 354“¹⁾ in dem von ihm mitgetheilten Verzeichnisse der römischen Bischöfe aufbewahrt hat, und die von einem älteren herrührt, der das Verzeichniss von 230—253 fortsetzte und einige Ereignisse aus der Zeit einflocht. Dieselbe lautet: *Eo tempore Pontianus episcopus et Yppolitus presbyter exiles sunt deportati in Sardinia in insula nociva Severo et Quintino cons. [235]. In eadem insula discinctus est III. Kl. Octobr. et loco ejus ordinatus est Antheros XI. Kl. Dec. cons. ss. [235].* Nach den schon von Aelteren beigebrachten Belegen besagt der Ausdruck *discinctus est*, dass Pontianus am 28. September seiner Bischofswürde entsagte, da er nach anderer Quelle erst am 30. October starb²⁾. Jene Entsagung aber mag zusammenhängen mit einem Ausgleich und einer Aussöhnung zwischen beiden doch einmal demselben Geschick verfallenen Greisen. Die Philosophumena selbst beweisen, dass ein gut Stück persönlicher Abneigung gegen Callistus mitspielte und die Kluft vergrösserte, die einem unschuldigen Nachfolger gegenüber fortfiel. Dass Hippolytus sich wirklich mit den Gegnern schliesslich vertragen und ausgesöhnt und der officiellen römischen Kirche Grund zu dankbarem Andenken gegeben hat, beweist die Art, wie diese sein schismatisches Auftreten bald verziehen und vergessen hat und ihn rückhaltlos als grossen Heiligen feiert. Das Papstbuch vom Jahre 530 bewahrt aus einer alten, der Chronik von 354 verwandten, aber ausführlicheren Quelle neben dem Todestag des Pontianus III. Kal. Novembr. die Angabe: *Quem beatus Fabianus adduxit navigio [cum clero per navim] et sepe-*

1) Herausg. von Th. Mommsen im I. Bande der Abhandl. der phil.-hist. Classe der K. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften 1850, S. 635. — Abdruck des Verzeichnisses bei Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe, S. 266. Kraus, RS.² S. 595.

2) Vgl. meine Untersuchung über die h. Cäcilia im Zusammenhang mit der Papstcrypta und der ältesten Kirche Roms, Zeitschr. für KG. IX, S. 33 f.

livi in coemeterio Calisti via Appia, wobei des Hippolytus nicht gedacht wird.

Nun aber steht schon in der durch die Chronik von 354 aufbewahrten *depositio martyrum* zu

idus Aug. Ypoliti in Tiburtina et Pontiani in Calisti.

Da hier die Beisetzung Beider oder doch deren Feier auf einen Tag fällt, so schliesst man gewöhnlich, Hippolytus sei wie Pontianus auf Sardinien gestorben und zugleich mit ihm von Fabianus im Jahre 236 oder allenfalls 237 heimgeholt und am 13. August — an einem andern Orte — beigesetzt worden. Indess lässt sich auf jenes Zusammentreffen wenig bauen. Stehen doch in demselben Verzeichniss¹⁾ zu *XIII. Kl. Feb. Fabiani in Calisti. et Sebastiani in Catacumbas*, deren Tod mehr als 50 Jahre auseinander liegt. Wenn man aber zur Unterstützung jener Auslegung auf die Bezeichnung Sadiniens als „schädliche Insel“ hinweist und sagt, die Verbannung dorthin komme einem Todesurtheil ziemlich gleich, so ist dabei nur vergessen, was Hippolytus selbst erzählt, wie sein Gegner Callistus ehemals (186—188) auch nach Sardinien verbannt²⁾ worden war, aber nach erfolgter Begnadigung (c. 191) ganz gesund und munter heimkehrte samt einer Anzahl anderer Märtyrer, die wahrscheinlich schon seit der Verfolgung von 177 dort schmachteten. Zumal wenn Hippolytus ausserhalb Roms starb, hatte man ja den Tag der Beisetzungsfeier in der Hand; und auch wenn er erst viele Jahre später heimging, war es ja nur natürlich und schön, ihn an ein und demselben Tage mit Pontianus zu feiern, da Beider Namen durch Schicksal und Freundschaft verbunden waren. Darum ist es nicht wohlgethan, um jenes Datums willen jeden Gedanken an ein längeres Leben unseres Schriftstellers und Heiligen mit Döllinger u. A. von vornherein als „unmöglich“ von der Hand zu weisen und jedes weitere Lebenszeichen kaum einer Beachtung werth zu halten.

1) Bei Mommsen a. a. O. S. 631; im Anhang zu Ruinart, *acta martyrum*. Kraus, RS. S. 698. Migne, *Patrol. lat.* tom. 13, p. 465.

2) Ueber die Chronologie vgl. meine h. Cäcilia S. 28 f.

Nur 50 Jahre nach Abschluss jener Chronik erzählt der Dichter Prudentius in einem eignen Hymnus, Perist. XI, wie er selbst der grossartigen Feier des Presbyters Hippolytus am 13. August in dessen Grabkammer an der via Tiburtina anwohnte, und schildert deren Pracht. Zugleich aber malt er mit dichterischer Phantasie ein Bild aus, welches er eben dort gesehen haben will, wie der Präfect an dem treuen Martyrer sein *ergo sit Hippolytus* (v. 87) nach Massgabe des alten Mythos vom Sohne der Phädra ausführen lässt. Mag der Dichter wirklich schon ein Bild des Inhalts dort erblickt haben, oder ein solches nach Dichterart nur vorgeben¹⁾, oder irgend eine andere Darstellung arg missdeutet haben, jedenfalls beruht diese Art des Martyriums auf Phantasie und dem Nachklingen des von Ovid Metam. XV. behandelten Mythos, der dem Namen anklebte. Prudentius erzählt aber weiter, Hippolytus sei bei Ostia Tiberina gestorben, und von dort habe man seinen Leichnam nach Rom gebracht und daselbst in der Grabkammer beigesetzt. Diese Nachricht hat Döllinger leider ganz übergangen, und daher entging ihm der Kern und springende Punkt im Entwicklungsprocess der späteren Legende. Gewiss aber ist diese Angabe ganz andersartig und von anderem Werth, als der mythische Verlauf des Martyriums, mit dem sie nicht steht und nicht fällt; gewiss ist dieselbe nicht von Prudentius selbst erdichtet, sondern er hat sie so in Rom gehört. Woher aber diese Ueberlieferung schon 350 – 400? Welches ihre Veranlassung, ihr Grund? Je länger man so fragt, desto wahrscheinlicher wird es schon hieraus, dass Hippolytus in der That nicht auf Sardinien, sondern an der Mündung des Tibers gestorben ist, wenn auch nicht auf jene phantastische Art, so doch vielleicht den Tod des Bekenner. Dass dabei das eine Mal Ostia, das andere Mal Portus angegeben und Beides vermischt wird, kann ja nicht in's Gewicht fallen, bei so nahen und zu einander gehörenden

1) Aehnlich verfährt er *ibid.* IX, 10, 17 ff.; IX, 99 ff. = XI, 175 ff. Vgl. hierzu Kraus, Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer I, S. 659; auch F. Piper, Einl. in die monum. Theol. S. 171.

Plätzen¹⁾, zumal wenn die Geschichte auf der dazwischen liegenden Insel sich abspielte, wo die dem Heiligen geweihte Kirche thatsächlich stand²⁾).

„Die Sache wird sich wohl so verhalten, dass Hippolyt von Sardinien aus bald nach Rom zurückgekehrt sein wird, versöhnt mit der katholischen Kirche, und dort unter Maximin (236—238) den Märtyrertod erlitten hat. In eine noch spätere Zeit mit Hänell, Kimmel, Seinecke, Gieseler den Tod zu verlegen, sind wir durch nichts veranlasst.“ So lautet der Ausspruch Harnack's in „Zeitschrift für histor. Theologie“ 1874, S. 194, der sich indess als widersinnig herausstellt, sobald man die Sache etwas genauer ansieht und überlegt. Denn dass Hippolytus und Pontianus noch unter Alexander Severus († 18. März) im Jahre 235, etwa in Folge fortgesetzter Streitigkeiten mit einander, verbannt worden seien, ist einmal wenig wahrscheinlich³⁾. Aber diese Voraussetzung auch zugegeben, so wissen wir doch bestimmt, dass Pontianus und also auch sein Genosse noch am 28. September, ja noch am 30. October 235 auf Sardinien war. Damals aber und nachher war die Verfolgung unter Maximin selbst schon im Gange, und wurde gewiss kein Bischof und Presbyter aus der Verbannung nach Hause entlassen, um dort gleich wieder eingefangen und getödtet zu werden. Vielmehr gerade die Verfolgung des Maximinus, der es nach Euseb KG. VI, 28 ausdrücklich auf die Vorsteher der Gemeinden absah, brachte für beide Häupter der römischen Christengemeinde die Verbannung nach der „tückischen Insel“.

Wenn Hippolytus seinen Unglücksgenossen überlebte und heimkehren durfte, so betrat er den Boden Roms erst

1) Verf. hat gelegentlich einen Dauerlauf von O. nach P. ausgeführt.

2) cf. lib. Pontif. Rom. ed. Vign. III, p. 117 im Leben Leo III. *ecclesia quae ponitur in insula Portuensi*. Vgl. Döll. S. 38. 77 ff.

3) Wie es kam, dass der den Christen freundlich gesinnte Kaiser später als Christenverfolger angesehen wurde, ist in meiner Cäcilia a. a. O. S. 29 aufgedeckt. Das Papstbuch von 530 sagt daher natürlich: *sunt deputati ab Alexandro in Sardinia insula*, bei Lipsius, Chronol. S. 275.

wieder nach dem Erlöschen jener Verfolgung. War aber im Unglück jene Aussöhnung zu Stande gekommen, in Folge deren der Bischof und sein Rivale resignirten, so ist es einerseits selbstverständlich, dass die römische Kirche und Fabianus an der Spitze es dem betagten Bekenner und Gelehrten gegenüber an Beweisen der Anerkennung nicht fehlen liess. Andersits erscheint es nur natürlich, dass sich Hippolytus fortan in Rom nicht mehr dauernd wohl fand. Wo man bischöfliche Stellung einnahm, nun als Degradirter wandeln und in anderer Stellung sich in Menschen und Dinge finden, und doch noch Misstrauen sehen und täglich leidigen Erinnerungen begegnen — dem weicht man gern aus, wenn sich irgend eine ehrenvolle Gelegenheit bietet. Unter solchen Verhältnissen geht man auf's Land, auf Reisen. Nun war Ostia nach dem Ausdruck des Minucius Felix eine *civitas amoenissima*, wo die Römer am kühlen Meeresstrande nach den aufreibenden Geschäften ihre Ferien gerne verbrachten und die Erholung suchten, deren auch unser Bekenner bedurfte. Aber lange können wir den so rührigen Mann nicht müssig denken in einer Zeit, wo neue wichtige Fragen auftauchten, zu deren Beilegung wenige Männer solches Interesse und Gelehrsamkeit hatten, wie eben Hippolytus.

Sehen wir denn zu, ob sich noch Spureneines längeren Lebens und Wirkens von demselben finden. Seinem Namen begegnen wir eine Reihe Jahre später gelegentlich in Alexandria. Unter den Briefen des grossen Dionysius erwähnt Euseb KG. VI, 46 eine *ἐπιστολὴ διακονικὴ διὰ Ἰππολύτου* an die in Rom gerichtet. Ob Euseb den Ueberbringer jenes Briefs für den von ihm zweimal früher erwähnten Kirchenlehrer Hippolytus gehalten, lässt sich nicht bestimmt sagen und ist auch gleichgültig. Jedenfalls aber ist die Hervorhebung des Ueberbringers im Briefe auffällig und weist auf eine Beziehung des Mannes zu den Römern. Wie Euseb selbst den Brief in die erste Zeit des Dionysius (247—264) setzt, so gehört er nach dem angedeuteten Inhalt durchaus nicht zu denen, die erst in Folge der von Novatian angeregten Fragen seit 251 von

jenem nach Rom gesandt wurden. Der Brief, dessen Bezeichnung Rufinus „*de ministeriis*“, Valesius „*de officio diaconi*“, Closs „von Diakonatsachen“ übersetzt, hat allem Anschein nach „vom Amte und den Pflichten der Diakonen gehandelt“ (Döll. S. 280) und lässt sich daraufhin genau fixiren durch Vergleichung mit einer Notiz, an die dabei noch Niemand gedacht zu haben scheint. Nämlich das schon erwähnte Bischofsverzeichniss der Chronik vom Jahre 354 bemerkt zu Fabianus, der 237 — 20. Januar 250 regierte: *hic regiones [urbis] divisit diaconibus*, und das Papstbuch vom Jahre 530¹⁾, welches aus einer ausführlicheren Quelle schöpfte, fügt hinzu *et fecit septem subdiaconibus (sic)*: eine Angabe, die der Brief des nachfolgenden Cornelius (251—253) bei Euseb VI, 43 durchaus bestätigt. In seinen drei letzten Jahren hat Fabianus offenbar die Amtspflichten und Befugnisse der Diakonen neu geordnet, und in dieser Angelegenheit schickte ihm Dionysius 247—249 jenen Brief durch den Hippolytus. Warum nicht eben denselben, der die bekannten Beziehungen zu der römischen Gemeinde und ihrem jetzigen Bischofe hatte und namentlicher Erwähnung werth war? Aber dieser ein Briefträger? Auch der berühmte Clemens von Alexandrien hat die Gelegenheit wahrgenommen, einen Brief des Alexander von Jerusalem an Asclepiades von Antiochien zu überbringen, wie Euseb VI, 11 aus dem Briefe selbst anführt.

Dabei ist beachtenswerth, was Dionysius in einem bald nach dem Tode des Cornelius (vgl. Eus. KG. VII, 4. 5 mit VI, 46) geschriebenen Briefe bezeugt, dass die römische Gemeinde bei jeder Veranlassung (*ἐκείναις*) Unterstützungen nach Syrien und Arabien schickte und auch neulich wieder dorthin geschrieben habe. Wie also, wenn gerade Hippolytus mit der Ueberbringung einer solchen Sendung, mit der Rom seit je noch andere Absichten zu verbinden pflegt, nach seiner lieben alten Heimath Syrien und Arabien beehrt worden wäre? Gab es doch damals in jenen Gegenden dogmatische Fragen, zu deren Erledigung es gelehrter Männer

1) Vgl. dessen Abdruck bei Lipsius, Chronologie, S. 275.

wie jenes bedurfte. Um das Jahr 244 stellte Beryll in Bostra den allgemeinen Aufsehen erregenden Satz auf „unser Erlöser und Herr habe vor seiner Menschwerdung nicht als ein selbständiges Wesen existirt, auch habe er keine besondere Gottheit, sondern nur die in ihm wohnende Gottheit des Vaters“ (Eus. KG. VI, 33). Dass Euseb seinen und seines Pamphilus Liebling Origenes unter den nach Arabien berufenen Bestreibern besonders namhaft macht und ihm das Hauptverdienst an der Bekehrung des irrenden Bischofs zuschreibt, versteht sich ja von selbst, zumal wenn man das betreffende Capitel bis zu Ende liest. Aber darin berichtet er zugleich, dass sehr viele Bischöfe darüber mit Beryll Disputationen anstellten, und dass die schriftlichen Verhandlungen desselben und der seinetwegen geschehenen Versammlung noch vorhanden seien, welche zugleich auch die an ihn gerichteten Fragen des Origenes und die in Bostra gehaltenen Disputationen sowie alles das Andere, was damals vorging, enthielten. Das verdient Beachtung.

Schon im Alterthum hat man den Hippolytus für einen arabischen Bischof gehalten. Gelasius von Rom erwähnt des Hippolytus als *episcopi et martyris Arabum metropolis*, d. i. Bostra selbst. Die Veranlassung zu diesem Irrthum sah Döllinger S. 54 wie schon Andere vor ihm (vgl. Gieseler, KG. 1. 1⁴ S. 312) in Rufin's Uebersetzung von Euseb's KG. VI, 20, wo es von Beryll heisst: *episcopus fuit hic apud Bostram, Arabiae urbem maximam. Erat nihilo minus et Hippolytus, qui et ipse aliquanta scripta dereliquit, episcopus*. Aus dieser Fassung konnte natürlich herausgelesen werden, Hippolytus sei gleichfalls von Bostra Bischof gewesen, etwa der Nachfolger oder — wie Haenell p. 13 thatsächlich annahm — der Vorgänger Beryll's. Allein damit ist noch nicht Alles erledigt. Nun ist vielmehr die Frage zu erheben: Was veranlasste den Euseb, nicht bloss in der von Hieronymus wiedergegebenen Chronik, sondern auch in KG. VI, 20 als die zu der Zeit blühenden Schriftsteller den Bischof Beryll von Bostra in Arabien und den Hippolytus, „welcher irgend einer andern Gemeinde vorstand“, unmittelbar neben einander zu stellen,

ihnen dann noch den Gajus anfügend¹⁾? Euseb erklärt die Zusammenstellung der Männer selbst deutlich genug durch die ausdrückliche Bemerkung: deren mit einander gewechselte Briefe seien noch jetzt vorhanden und ihm selbst in der von Bischof Alexander († 251) angelegten Bibliothek zu Aelia zu Gesicht gekommen; und dazu lagen ihm auch jene Synodal-Verhandlungen mit allen Beilagen noch vor. Sollen wir nun nicht hieraus schliessen, der mit Beryll ohnehin in Verbindung stehende Abgesandte Roms sei mit den Unterstützungen für Syrien und Arabien gerade rechtzeitig gekommen, um auch an den Verhandlungen in Arabien theilnehmen zu können? Indessen braucht Hippolytus nicht gerade 244 in Bostra gewesen zu sein²⁾. Denn wie Euseb VI, 35. 37 berichtet, traten nur wenige Jahre später, gleich nach dem Antritt des Dionysius in Alexandria, „wiederum Andere in Arabien auf mit einer von der Wahrheit ganz abweichenden Lehre. Sie behaupteten nämlich, die menschliche Seele sterbe in dieser Welt im Augenblick des Vollendens zugleich mit dem Körper und verwese mit demselben, werde aber dereinst zur Zeit der Auferstehung zugleich mit demselben wieder zum Leben kommen“³⁾. Auf der grossen Synode, die auch damals wieder versammelt ward, lässt Euseb natürlich wieder den Origenes in der Streitfrage das grosse Wort erfolgreich führen. Da nun aber Hippolytus nach dem auf der alten Statue befindlichen Verzeichniss eine eigene Schrift *περὶ θεοῦ καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως* geschrieben hat, die Hieronymus wohl unter der *de resurrectione* meint⁴⁾, da ferner jene Synode über die Streit-

1) Dass Hippolytus „*capita adversus Gajum*“ geschrieben, Beide also Streitschriften gewechselt haben, ist aus einem Citat des Ebed Jesu bekannt.

2) Dass man von Ostia-Portus leicht den Weg auch nach Bostra fand, zeigt z. B. eine von H. Dessau im *Bullet. dell' Istituto* 1881 p. 137 veröffentlichte und besprochene Inschrift aus Ostia, wonach Jemand daselbst ausser andern Siegen auch *Actia apud Bostram* gewonnen hatte.

3) Ueber die Streitfrage selbst vgl. Redepenning, Origenes, II, S. 105 ff.

4) Vgl. Haenell, de Hippolyto 1838 p. 54 N. 6: *in codice arabico*

frage genau in derselben Zeit stattgefunden hat, in der Hippolytus bei Dionysius in Alexandrien vorsprach und von hier nach Rom zurückreiste, so ist unser Schluss nach allem Bisherigen hinlänglich begründet. Es war kein Anderer als unser bekannter Kirchenlehrer; der hat die üblichen Unterstützungen Roms nach Arabien zu gelegener Zeit gebracht und an den letzten Synodalverhandlungen daselbst theilgenommen und wahrscheinlich bei dieser Gelegenheit jene *προσομιλίαν de laude Domini Salvatoris gehalten, in qua praesente Origene se loqui in ecclesia significat*¹⁾. Dass sich sein Name in den Acten noch vorfand, mag mit dazu beigetragen haben, ihn später für einen arabischen Bischof zu halten.

Noch müssen wir in diesem Zusammenhang einer Schrift des Hippolytus gedenken, welche von Euseb zwar nicht namhaft gemacht, die aber auf der Statue als *προτρεπτικὸς πρὸς Σεβηρεῖναν* aufgeführt ist. Diese nimmt man gewöhnlich für identisch mit dem von Theodoret erwähnten Briefe desselben *πρὸς βασιλῖδα τινά*, der nach dem aufbewahrten Bruchstücke (bei Lagarde p. 90) zu urtheilen über die Auferstehung und damit Zusammenhängendes sich verbreitete. „Severina muss also Mutter, Gemahlin oder Tochter eines Kaisers gewesen sein,“ sagt Döllinger S. 24, und so meint man allgemein. Leider ist die einzige Kaiserin, die den Namen wirklich trug, die Gattin des Aurelian, wegen der allzu späten Zeit (270—275) ausgeschlossen, kann man darum, wenn eine Kaiserin gemeint sein soll, nur noch an eine

ms. laudantur nonnulla ex Hippolyti libro de Antichristo, de statu hominum post mortem, de resurrectione mortuorum, de paradiso et de inferno, cf. Ang. Mai, Script. vet. nov. coll. IV, p. 277. Aus einer genaueren Einsicht, die mir nicht möglich war, liesse sich vielleicht Bestimmteres erheben.

1) *Hieronymus de viris inl.* Mit Recht sagt Gieseler in seiner Abhandlung über H., Stud. und Krit. 1853 S. 775, diese Rede könne er nicht wohl bei der früheren Anwesenheit des Origenes in Rom (vor 217) gehalten haben, obwohl noch Langen, Geschichte der röm. Kirche I. 1881, S. 241 sie dorthin verlegt.

Severa denken. Nach Döllinger ist der Brief wohl an des Elagabalus zweite Gemahlin Julia Aquilia Severa gerichtet, obgleich von ihr und ihrem Verhältniss zu einem christlichen Kirchenlehrer durchaus nichts bekannt ist. Nach unserm Beweis, dass das Leben des Hippolytus nicht schon 235 endigte, sondern sich bis in die Zeit des Kaisers Philippus Arabs verfolgen lässt, kann man jetzt mit mehr Recht eben an dessen Gattin Marcia Otacilia Severa denken, an die schon Lemoyne und Neander gedacht haben, an die nach Euseb's Zeugniß KG. VI, 36 auch Origenes einen Brief geschrieben hat. Jedoch da wir ein Jahr lang die alt-römischen Inschriften mit einiger Aufmerksamkeit betrachtet haben, können wir uns nicht so leicht über die in drei Buchstaben bestehende Differenz hinwegsetzen, zumal nicht so leicht wie Döllinger annehmen, als man dem Hippolytus um 230 die Statue mit der Inschrift stiftete, habe der Künstler den Namen einer Kaiserin aus der neuesten Zeit falsch angegeben¹⁾. Unter jener βασιλίδα τινα kann man ja auch an eine Angehörige z. B. des edessenischen Königshauses denken, das um die Zeit den christlichen Glauben bekannte und mit Bardesanes, Julius Africanus und anderen Kirchenlehrern in freundschaftlicher Verbindung stand, auch den Namen Severus aufweist, und also wohl auch Ableitungen davon besass. Allein die Severina für eine Königin oder Kaiserin anzusehen, und daraufhin gar ihren Namen zu ändern, beruht überhaupt nur auf der unbewiesenen Voraussetzung, jene verschieden bezeichneten Schriften seien nur eine und dieselbe gewesen, was mit S. Basnage l. c. sehr zu bezweifeln ist.

Die im Bisherigen an's Licht gezogenen Lebenszeichen

1) Eine Tochter des Philippus und der Severa könnte wohl Severina geheissen haben, aber es wird auf Münzen und sonst immer nur ein Sohn erwähnt. der 249 erst 12 Jahre alt war. Des Philippus *νηδιστῆς* Severianus bei Zosimus hist. I, 19 ist in der Uebersetzung des Leuclavius (ed. Cellarius 1729) und ebenso von S. Basnage *Annales hist.-polit.* II, p. 289 als Schwiegersohn genommen, aber wahrscheinlich vielmehr mit Muratori, *Annal. ad 246*, u. A. als Schwiegervater jenes Kaisers zu nehmen.

des Hippolytus reichen deutlich bis in die letzte Zeit des Kaisers Philippus, also bis an die Decische Verfolgung, in der derselbe als Märtyrer gestorben sein soll nach der Angabe der Laurentiussage (bei Lagarde p. XIII. sqq.), die bei aller sonstigen Phantasie so ein Datum vorfinden und bewahren konnte, zumal sie ihm zu Folge auch den Sixtus und Laurentius von 258 unter Decius gesetzt hat¹⁾. Es ist nun aber die Frage, ob nicht eine noch spätere Zeit durch irgend einen Umstand angedeutet wird. Das führt uns zu der bekannten Angabe des Prudentius, Hippolytus sei bis kurz vor seinem Tod auf Seiten des Novatus gewesen und habe die Seinen schliesslich zur Kirche zurückgewiesen. Gerade dieser Angabe gegenüber erklärte Döllinger S. 65: „Der ganze Bericht des Spanischen Poeten in allen seinen Zügen ist nun einmal nicht historisch haltbar,“ und stellte die Alternative: „Entweder ist dieser Hippolytus Novatianer gewesen, dann kann er nicht das gewesen sein, wozu ihn der Erzähler macht, das Haupt einer eigenen Gemeinde; oder er hat sich wirklich in einer solchen kirchlichen Stellung in Rom befunden, dann war er nicht Novatianer, sondern gehört in eine frühere Zeit, und die durch ihn erregte Spaltung ist eine andere gewesen.“ Dazu, meinte er, habe Prudentius noch einen besondern Grund gehabt, seinen Märtyrer zu einem bekehrten Novatianer zu machen, nämlich um der Novatianischen Secte zu seiner Zeit eine so gewichtige Auctorität und ein so nachahmungswürdiges Beispiel vorzuhalten. Indessen sagt Prudentius v. 17 sqq. selbst ausdrücklich von dieser Angabe, er habe sie auf den alten Monumenten in der Grabkammer gefunden, und dieses hat sich inzwischen durchaus bestätigt. Er las dort und verwerthete eine Inschrift, die Papst Damasus 366—384 dem Hippolytus gesetzt hatte, und die sich neuerdings in marmornen Bruchstücken theilweise, in einer Petersburger Handschrift ganz wiedergefunden hat und also lautet:

1) Darnach thut dasselbe um 588 Gregor von Tours, opp. ed. Ruinart p. 23.

*Hippolytus fertur pREMERENT CrM IVSSA tyranni
presbyter in scisma. A SEMPER MANSISSE Novati
tempore quo gladius SECVIT PLA VISCERA MAtrīs
devotus Christo peteret cuM REGNA PIOrum
quaesisset populus ubinam proceDERE posset
catholicam dixisse fidem sequerentur ut omnes.
Sic noster meruit confessus martyr ut esset.
haec audita refeRT DAMasus, probat omnia Christus¹⁾.*

Also schon Damasus fand die Ueberlieferung vor, Hippolytus habe erst zum Schisma des Novatus oder Novatianus²⁾ gehalten und schliesslich davor gewarnt. Damit erhält dieselbe ein Gewicht, dass sie nicht mehr mit den von Döllinger gegen Prudentius gebrauchten Argumenten sich abthun lässt. Nun kann de Rossi (Bull. 1881 p. 49 f.) erinnern, wie der 384 im 80. Lebensjahre gestorbene Damasus c. 305 in Rom geboren, seine Jugend unter einem Geschlechte verlebte, das der Novatianischen Spaltung noch so nahe, so eingedenk gewesen, dass bei ihnen eine Verwechslung derselben und ihrer Zeit mit der viel frühern unter Callistus nicht leicht denkbar sei. Darauf fussend meint derselbe zunächst ganz mit Recht, wenn das Martyrium und der „Widerruf“ des Hippolytus in der Verfolgung unter Gallus (251—253) sich ereignet hätte, so würde dessen in den Briefen des Cyprian und Cornelius Erwähnung geschehen, die ja so ausführlich berichten über die Priester und Bekenner, welche Novatian verführte, und die dann zur Kirche zurückkehrten, und deren keiner solche Auctorität hatte wie der fragliche. Daraus folgert aber de Rossi, die in der Inschrift ange deutete Verfolgung, in der Hippolytus umgekommen, müsse die erst 257 ausgebrochene Valerianische gewesen sein. Dabei will er (p. 52) Jenen für einen der fünf Presbyter halten, die zu Novatus übertraten und das Schisma begünstigten,

1) cf. German. hist. poetar. lat. med. aevi tom. I. (Venantii Fortunati opp.) ed. Leo, Berol. 1880, p. 1 sq. — De Rossi, Bullet. di archeol. crist. 1881 p. 26. Kraus, RE. I, S. 664 f.

2) Bekanntlich werden beide Männer schon bei Euseb und sonst vielfach verwechselt und vermischt, so dass daher manche Missverständnisse und Unklarheiten kommen.

gesteht aber p. 53 selbst ein, dass Damasus ihn nicht unter denselben namhaft gefunden hat. Aber abgesehen davon, dass jene fünf Priester wahrscheinlich in Carthago zu Novatus und nicht in Rom zu Novatian übertraten¹⁾, also Hippolytus nicht zu ihnen gehört haben kann, wäre das fernere Schweigen über ihn in dem Briefwechsel zwischen Cyprianus und Cornelius und dem römischen Presbyterium unbegreiflich, wenn ein so hervorragender Gelehrter und Presbyter noch von sich zu reden gemacht hätte. Dass er auch nicht mehr im Presbyterium sass, beweist das Fehlen seines Namens und die Rolle Anderer. So stehen also auf der einen Seite Nachrichten, die den Hippolytus noch in die Zeit des Novatianischen Schisma's hineinragen lassen, auf der andern Seite aber Dinge, welche das Gegentheil zu beweisen scheinen.

Diese Schwierigkeiten werden ihre Lösung finden, diese Widersprüche sich in schönste Harmonie auflösen durch den Nachweis, dass Hippolytus am 29. oder 30. Januar 251 den Martyrertod gestorben ist, und zwar bei Portus-Ostia.

In dem sogenannten Martyrologium Hieronymianum sowie in dem kleinen Römischen²⁾ steht zum

30. Januar *Antiochiae passio Hippolyti martyris.*

Wie kommt der Heilige zu diesem Tage? Wie nach Antiochien? Aehnlich wie bei der Erklärung Bostra's benutzt Döllinger S. 51 f. als Dietrich zum Oeffnen dieses Schlosses die Angabe der Chronik des Hieronymus zum Jahre 230: *Geminus presbyter Antiochenus et Hippolytus et Beryllus episcopus Arabiae Bostrenus clari scriptores habentur.* „Es lag sehr nahe, den ohnehin nicht weiter bekannten Geminus für sich stehen zu lassen und das *presbyter An-*

1) Vgl. die präcise Zusammenfassung der Geschichte bei Lipsius, Chronologie S. 200 ff.

2) „Ado fügt dazu den Novatianismus und die Bekehrung des Priesters, die er aus Damasus-Prudentius oder vielmehr aus einer daraus abgeleiteten Quelle entnimmt, überträgt also nach Antiochien, was doch in Rom geschehen sein soll. Usuard, Notker und die Späteren haben es nachgeschrieben.“

tiochenus dem Hippolytus zuzueignen, besonders wenn noch in der Handschrift das *et* ausgefallen war; den Geminus hat daher keins der Martyrologien aufgenommen“ (S. 53 f.). Warum haben sie denn den Geminus nicht gleich mit aufgenommen, wenn sie den Hippolytus nur hier so holten, und es ihnen nur darum 'ging, Martyrer zum 30. Januar für Antiochien aufzuführen? Ganz so willkürlich verlief die Sache doch nicht, muss man sich gleich sagen. Der wirkliche Sachverhalt aber springt sofort in die Augen, wenn man mit jener Lesart andere vergleicht, die Döllinger selbst anführt, aber erst dreissig Seiten später in einer Anmerkung wie versteckt (S. 82 Note): Nämlich andere Handschriften desselben Martyrologiums geben zum

29. Januar: *in Tuscia Constantini. Epoliti episcopi de antiquis*¹⁾

eine auch zum 29. Januar: *in Africa Victoris, Honorati et alibi Hippolyti episcopi de antiquis*. Dazu berichtet Döllinger S. 94 ferner selbst: „Das gewöhnliche griechische Menologium gedenkt seiner am 30. Januar als Papa von Rom, das Basiliarische setzt sein Gedächtniss auf den 29. Januar und nennt ihn bloss Papa²⁾.“

Offenbar gehen die Angaben aller dieser Martyrologien, der lateinischen wie der griechischen, in Betreff des Hippolytus zurück auf zwei Quellen, die ursprünglich nur durch die bei römischen Ziffern so häufigen, z. B. auch bei Angabe des Todestages des Pontianus im Papstbuch von 530 wiederkehrenden, Varianten III. und IIII. Kl. sich unterschieden, also im Grunde übereinstimmten und zum 29. oder 30. Januar einfach (*Passio*) *Hippolyti* gaben.

Dieses nackte Datum wurde dann von verschiedenen Späteren auf Grund von sonstigen Kenntnissen, Schlüssen und Vermuthungen verschieden ergänzt. Der Lateiner, welcher die Feier des Hippolytus in Rom am 13. August

1) In dem Text, den Dachery und nach ihm Vallarsi geliefert, heisst es: *in Tursia Constanti, Hippolyti episcopi de antiquis*. Der Ausdruck bezeichnet ihn als einen der Alten = Väter und Kirchenlehrer. Vgl. Döllinger S. 82.

2) cf. Assemani Kal. eccl. univers. tom. VI, p. 109.

wusste und denselben der Laurentiussage gemäss wohl schon als Polizeibeamten ansah, hielt dann den zum 30. Januar gesetzten Mann des Namens für einen Andern. Vielleicht veranlasste jene Notiz des Hieronymus, denselben nunmehr nach Antiochien zu setzen, vielleicht aber führte noch eine davon unabhängige Erinnerung an die alte Heimat die Feder (vgl. S. 618 ff.). Jedenfalls ist diese Erweiterung ganz analog z. B. der andern, dass der in den Depositionen der Chronik vom Jahre 354 stehenden Angabe zum 22. Februar: *Natale Petri de cathedra* im hieronym. Martyrologium *qua sedit apud Antiochiam* als Erklärung zugefügt ist¹⁾. Die Griechen hingegen bezeichneten ihn auf Grund der ihnen bekannten Philosophumena auch im Martyrologium als Bischof von Rom, gerade so wie sie das auch in der sonstigen Literatur thaten. Daneben begnügten sich Andere mit der aus Euseb und Hieronymus sich darbietenden Ergänzung *episcopi de antiquis*.

Damit widerlegt sich auch die Meinung, jenes Datum stamme nur aus den noch kurz zu besprechenden Acten der h. Chryse, und weil deren Gedächtniss in dem Menologium des Kaisers Basilius auf den 29., in den grossen Menäen auf den 30. Januar gesetzt ist, desshalb werde auch der Gedächtnisstag Hippolyt's in den griechischen Kalendarien auf den 29. oder 30. Januar gesetzt. Döllinger S. 99 f. konnte nur so meinen, weil er bei den Lateinern noch nicht an die Griechen gedacht, bei diesen aber jene schon vergessen hatte. Diese Acten (bei Lagarde p. V—XIII) nennen den Hippolytus ebenfalls Presbyter, geben ihm einmal den Beinamen Nonus und bringen ihn in Ostia mit einer Anzahl anderer Martyrer in Verbindung und lassen ihn schliess-

1) Vgl. meine Untersuchung über „das Alter der Gräber und Kirchen des Paulus und Petrus in Rom“, Zeitschr. f. KG. VII, S. 8. — Ueber Alter und Quellen des Martyrol. Hieron. vgl. de Rossi, Roma Sotterranea I, der den einen der ursprünglichen Compileren desselben zu Zeiten des Papstes Miltiades um 311—314, den andern unter Bonifacius I. zwischen 418—422 ansetzt. Vgl. in Kürze auch Kraus, Roma Sott.² S. 19 .

lich bei Portus in die Tiefe werfen. Nun steht zwar schon in den Depositionen von 354:

non. Sep. Aconti, in Porto, et Nonni, et Herculani et Taurini.

Aber mit Unrecht behauptet Döllinger S. 49, „dass der Nonnus allein die Veranlassung gegeben hat, den Kirchenlehrer Hippolytus mit dem römischen Portus in Verbindung zu bringen“ und ihn schliesslich zum Bischof davon zu machen (S. 99). Jene Acten setzen vielmehr die von Prudentius bezeugte Ueberlieferung, dass Hippolytus bei Ostia-Portus gestorben, einfach voraus und spinnen sie nur weiter¹⁾. Hätte erst der allerdings sammt Herculianus und Taurinus dorthier genommene Nonus die Veranlassung gegeben, so wäre zu erwarten, dass der also zubenannte Hippolytus auch zu den damit gegebenen Non. Sept. gesetzt worden sei. Aber die Acten setzen ihn vielmehr (p. XII) *πρὸ δεκαμῆος Καλ. Σεπτεμβρίων*. Wie kommen sie zu diesem Datum, dem 22. August für den Presbyter Hippolytus? Dass sie dafür nicht den 13. August beanspruchten und wählten, war natürlich, weil der Tag dem in Rom bereits als bekehrter Polizeibeamte geltenden Hippolytus gehörte und verbleiben musste, der in Portus gestorbene Presbyter aber nun ein anderer sein sollte, dessen Reliquien man auch später da zeigte. Und der 30. Januar war für Hippolytus in Antiochien belegt. Nun wurde wohl, noch ehe dem Heiligen zwischen Ostia und Portus die Kirche erbaut war, daselbst die Octave zum 13. August gefeiert. Die Depositionen von 354 aber boten

XI. Kal. Septemb. Timothei Ostense,

1) Aus welchem Grunde dabei Hippolytus mit Nonnus identificirt worden, ist freilich eine andere Frage, die sich auf das vorliegende Material hin nicht mit Sicherheit beantworten lässt. Erst nachdem Hippolytus den an Portus haftenden Beinamen erhalten hatte, war es möglich, ihn zu verwechseln mit dem in der Legende der antiochenischen Pelagia (ed. Usener 1879) vorkommenden Nonnus, welcher von 450 an eigentlich Bischof von Edessa war und gelegentlich auf einer Synode in Antiochia erschien. Aber dass dieser mit jenem verwechselt und gleichfalls nach Portus gebracht werden konnte, hat doch wiederum zur Voraussetzung die Kunde oder Annahme, dass Hippolytus selbst aus dem Orient nach Italien gekommen.

bewiesen also, dass an diesem Tage dort Märtyrer gefeiert wurden, und deshalb wurde auch Hippolytus zu diesem Tage und keinem andern gesetzt¹⁾. Ganz nach derselben auch sonst, z. B. in den Sebastiansacten²⁾, beliebten Methode lassen die Acten den Bischof Cyriacus und Presbyter Maximus *πρὸ ἑξ εἰδῶν Ἀγούστων* in einem *Athem πλησίον τῆς Ὀσθησίας πόλεως* und (Glosse? vgl. Döll. S. 50) *ἐν τῇ ὁδῷ τῆς Ὀσθησίας* begraben. Dasselbe Verzeichniss giebt nämlich zu *VI. idus Aug. Ostense VII ballistaria Cyriaci, Largi etc.*, womit sich auch die Vermischung von Ostia und via Ostiensis erklärt. Hippolytus aber begräbt (zwei Tage nach dem eigenen Tod?) die Chryse *τῇ πρὸ ἐννέα Καλανδῶν Σεπτεμβρίων* (p. XI), und schliesslich begräbt sie Kordius zum zweiten Male auf einen Tag zusammen mit Sabinianus, *πρὸ πέντε Καλανδῶν Φεβρουαρίων*, also am 28. Januar. Bei diesem Repertoire verlegen die Acten ihre Martyrien in die Zeit des Kaisers Claudius, worunter sie doch kaum den Vorgänger des Nero dachten. „In jeder Zeile des Dokuments verräth sich die rohe Hand eines Griechen [oder nur Griechisch schreibenden Römers der Zeit des griech. Exarchats], der diese Geschichte erfunden hat, wie so viele seit dem 6. Jahrhundert erfunden wurden, die alle nach derselben Schablone zugerichtet sind,“ so schreibt Döllinger S. 43 ganz richtig. Aber wie konnte er nur behaupten, dass diese Acten allein die erste Veranlassung gegeben, den Hippolytus mit dem römischen Portus in Verbindung zu bringen? Vielmehr setzen dieselben voraus und verwertheten nur die viel ältere Ueberlieferung vom Tode desselben in Portus-Ostia, die schon Prudentius um 400 vorfand und wiedergiebt, mit dem Bemerken, dass der Heilige von dort nach Rom übergeführt und eben an der tiburtinischen Strasse beigesetzt worden sei. Diese Angabe

1) Sollte dabei der Autor Rücksicht darauf genommen haben, dass Timotheus, der 306 starb, von Antiochia nach Rom reiste? Doch verräth er mit Nichts, dass sein Hippolytus ebenfalls von Antiochia stammte.

2) S. den Nachweis in meiner Geschichte der ss. IV coronati, Zeitschr. für KG. V, S. 484 f. Note.

aber ist derart, dass sie auf keinen andern Grund als den geschichtlicher Thatsache und ächter Ueberlieferung hinweist und dafür hingenommen werden muss. In oder bei jenem anmuthigen Städtchen, wo die Römer mit Vorliebe vom Geräusch der Stadt und ihren Geschäften sich erholten, wo bald nach Ausbruch der decisiven Verfolgung viele, an einem Tage 65 Flüchtlinge aus Afrika landeten, um sich nach Rom zu retten¹⁾, da weilte der dem römischen Presbyterium nicht mehr angehörige, schier achtzigjährige Hippolytus, wohl nicht, um den fremden Glaubensgenossen Anweisung zu geben, sondern um sein Leben in Ruhe zu beschliessen. Dort ereilte ihn der Tod am 29. oder 30. Januar. Dass er ein Opfer der Verfolgung geworden, ist zwar bei der Beschaffenheit der Sage nicht durchaus zweifellos, aber doch schon deshalb wahrscheinlich, weil die Verbannung des Bekenners nach Sardinien und seine Persönlichkeit die ihm bald gewordene Verehrung nicht genügend erklärt. Später, nach dem Erlöschen der Verfolgung, wurde sein Leichnam, gerade so wie der des Pontianus, Cornelius u. A., nach Rom heimgeholt und an demselben 13. August beigesetzt, an dem man seinen Leidensgenossen und schliesslichen Freund in der Papstcrypta beigesetzt hatte.

Da der Bischof Fabianus in Rom schon am 20. Januar 250 von der Verfolgung ereilt wurde, so würde der 29./30. Januar desselben Jahres für den Tod des Hippolytus in Portus gut passen. Was indessen bewegt, den 29./30. Januar des Jahres 251 zu bevorzugen, ist die bereits erwähnte merkwürdige Angabe über eine Beziehung Hippolyt's zum novatianischen Schisma, die sich dann einfach und überraschend erklärt. Jene Kirchenspaltung in Rom datirt freilich erst seit der Wahl des Bischofs Cornelius im Anfang März 251, wo sie sich an der Frage um die Aufnahme der Lapsi entwickelte. Aber der in Karthago von Novatus und seinen Genossen, die dort in Uebereinstimmung mit

1) Vgl. den Brief des Celerinus, unter denen Cyprian's ep. 21 (ed. Fell. p. 202).

den Bekennern und Märtyrern die mildere Ansicht vertraten, angeregte Streit hatte schon früher begonnen und auch an die Presbyter und Gelehrten in Rom die Frage herangebracht, ob sie dem Novatus und seinen Presbytern zustimmen sollten, oder dem strengeren, aber selbst wie ein Miethling vor dem Wolfe in der Verfolgung geflohenen¹⁾ Cyprian. Von dem Presbyter Moses, der gleichfalls im Januar 250 ergriffen worden und nach elf Monaten auch im Januar 251 im Gefängniss starb und bis an seinen Tod als Candidat des vacanten römischen Bischofsstuhls angesehen wurde, berichtet Cornelius im Briefe an Fabius zu Antiochia bei Euseb, KG. VI, 43, er habe noch bei Lebzeiten, „wie er des Menschen Frechheit und Wahnsinn sah“, alle Gemeinschaft mit ihm (Novatus, nicht Novatianus) und seinen fünf Presbytern abgebrochen. „Wahrscheinlich war also Novatus noch vor dem Tode des Moses nach Rom gereist, um die dortigen Confessoren ebenso wie die karthagischen für seine Sache zu gewinnen, also wohl schon, wie auch Pearson in den *annal. Cyprian.* annimmt, im Januar 251,“ schliesst Lipsius, Chronol. S. 202 gewiss richtig. Da nun die Sache durch die Ankunft des Novatus in Rom eine neue Wendung nahm, seine Person und Absichten vielleicht auch dadurch in anderm Lichte erschienen, so ist es nur natürlich, dass die Freunde des alten Hippolytus in Rom diesen um seine Stellung zur Frage und um Rath befragten. Und ebenso ist es fast selbstverständlich, dass Jener, der einst in Callistus die Laxeit gehasst und bekämpft hatte, sich nun ebenso gegen Novatus stellte und äusserte, wie Moses im Gefängniss, und — wenige Tage nachher war der 29./30. Januar 251. Dazu sei nur beiläufig erinnert, dass auch die damasische Inschrift und Prudentius nur von Novatus redet. Da sich doch noch die dunkle Erinnerung erhielt, dass Hippolytus einst selbst das Haupt einer Spaltung war, und

1) *Nolumus ergo, fratres dilectissimi, vos mercenarios inveniri, sed bonos pastores*, schreibt der römische Klerus daraufhin nach Carthago. l. c. ep. 8.

der abgewiesene laxe Novatus bald dem grade strengen Novatianus sich anschloss, und darnach beider Namen gleichbedeutend wurden, so musste dann Hippolytus seine Rolle im novatianischen Schisma gespielt und schliesslich davor gewarnt haben. So ergab sich die von Damasus mit einigem Vorbehalt referirte Ueberlieferung, deren verschiedene Bestandtheile bei Prudentius noch deutlich auseinander treten.

Nur einzelne Züge seien noch etwas beleuchtet. Prudentius nennt den Heiligen v. 109 *senex* und spricht v. 138 von seiner *reverenda canities*; er bezeichnet ihn als Presbyter, aber das Volk lässt er v. 80 über ihn rufen, *ipsum Christicolis esse caput populis*. Hier schimmert noch die Erinnerung durch, dass derselbe bischöfliche Auctorität besessen hatte. Dieselbe erscheint ihm noch zuerkannt auf einer von Bosio an der via Tiburtina im Kalke entdeckten Inschrift *REFRIGERI TIBI DOMNVS IPOLITVS SID*¹⁾: eine Bezeichnung, die nur noch einmal auf einer von de Rossi gefundenen Inschrift der der Zeit 362—367 angehörigen sog. *Regio Liberiana in S. Callisto* wiederkehrt, wonach sich einer ein *Arcosolium in Callisti ad DOMNVM GAIVM* d. h. nahe dem Bischof Gajus erworben hatte²⁾, wie denn später der Stellvertreter des Bischofs Vicedomnus³⁾ heisst. So ist zu schliessen, dass die Erinnerung an die ehemalige Stellung des Hippolytus noch bis gegen Ende des 4. Jahrhunderts nicht ganz aus Rom geschwunden war.

Wie stellt sich nun hierzu Hieronymus, der doch in derselben Zeit schrieb und in Rom bekannt genug war? Er nennt den Kirchenlehrer Hippolytus *de vir. inl. c. 61* „Bischof“ und bemerkt dazu, er habe seinen Wohnsitz nicht finden können, was zwar nur eine umschreibende Wieder-

1) Bosio, Roma Sotterranea, 1632, p. 420. Vgl. Kraus, RS.² S. 542.

2) de Rossi, RS. III. Kraus, RS. S. 162.

3) Ein Presbyter und Vicedomnus Namens Ampliatus wurde von Papst Vigilius c. 555 zur Bewachung der lateranischen Kirche und Beaufsichtigung des Klerus in Rom zurückgelassen. cf. Lib. Pontif. ed. Vignoli, t. I, p. 218.

gabe der Bemerkung Euseb's, aber doch beachtenswerth ist. In der mit jener Schrift ziemlich gleichzeitigen *Praefat. in Matthaeum* nennt er denselben einfach „Martyr“. Wusste er denn nicht, dass Hippolytus in Rom beigesetzt war und am 13. August dort gefeiert wurde? Das hat er wahrscheinlich allerdings gewusst; aber er kannte auch das Verzeichniss der römischen Bischöfe so gut, dass er schliessen musste, jener war nicht Bischof von Rom, dass ihm Angesichts des Grabes daselbst die Frage nach seinem wirklichen Sitz nur interessanter und schwieriger sich darstellte¹⁾. Aus dem Grabe in der Welthauptstadt konnte er um so weniger schliessen, als dort manche fremde Bischöfe gelegentlich weilten, vom Tode übereilt und beigesetzt wurden, wie dort aufgefundene Inschriften, so auch eine nahe bei Hippolyt's Grab zum Vorschein gekommene auf einen sonst unbekannten Bischof Leo²⁾, bestätigen.

Bald nach der eben besprochenen Zeit beginnt sich ein dunkler Nebel um die Person und Geschichte unseres Heiligen zu legen, und die geschäftige Legendenbildung heftet sich an den gefeierten Namen. Um alles etwa Entgegenstehende unbekümmert, lässt sie ihn als Polizeibeamten in Verbindung kommen mit dem in der Nähe bestatteten Laurentius, dem Diakon des Sixtus, und als solchen dann

1) Damit erledigt sich auch das Bedenken gegen die Echtheit des Scholions aus Apollinaris von Laodicea † 390 (bei Ang. Mai., script. vet. nov., collect. Romae 1825, I, p. 173, II, p. 33) zu Dan. 2, 31, welches O. Bardenhewer, Des h. Hippolytus Commentar zum Buche Daniel, 1877, S. 11, darauf gründet, dass doch Hieronymus in seinem Comm. in Dan. Prol. der Schrift desselben gedenkt, und also es auch hätte wissen müssen, wenn Jener schon den H. als Bischof von Rom bezeichnet hätte, nun aber de vir. inl. c. 61 sich so ganz anders ausdrückt. Ueberdies hat Hieron. die letzte Schrift schon 392, den Commentar zu Daniel aber erst 407 geschrieben. Vgl. Zöckler, Hieron. S. 191. 293.

2) cf. de Rossi, Bullet. II, p. 54 f, Kraus RS. S. 543. — Merkwürdiger Weise wissen schon die Magdeb. Centur. IV, c. 10 p. 747 auf Grund der Chronik des Conrad von Halberstadt (1353) von einem Bischof Leo, der 365 dem Felix II. in der Opposition gegen Liberius gefolgt sein soll. cf. Sandini, vit. Pontif. zu Felix.

von Pferden zerrissen und am 13. August in der Crypta beigesetzt und verehrt werden. Wer konnte darauf noch den alten Presbyter und Kirchenlehrer eben dort suchen? Sixtus, Laurentius, Hippolytus gehören seit c. 430 unzertrennlich zusammen¹⁾. das besagt genug und gab fortan den Ausschlag. Schön der Bischof Gelasius von Rom ist 492—496 so weit in Unkenntniss, dass er von der *memoria haeresium Hippolyti episcopi et martyris Arabum metropolis* spricht. Sah denn Gelasius, sahen denn die Legenden-dichter nicht mehr in der Crypta jene grosse Inschrift des Damasus, noch nicht die Statue des Kirchenlehrers mit dem Verzeichniss seiner vielen Schriften, die alle deutlich genug etwas Anderes besagten? Jene Inschrift war natürlich noch vorhanden, aber die Legende kümmerte sich darum nicht und ging ihre eigenen Wege.

Das Grabgemach wurde wie so manches andere von Papst Vigilius 540—555 nach der in der Gothenzeit eingetretenen Verwüstung und Vernachlässigung wieder hergestellt und geschmückt. Aber dass dem Hippolytus erst so spät, wie z. B. Haenell l. c. p. 3 f. und Gieseler, St. u. Kr. 1853, S. 783 ff. meinten, jene Statue mit dem Verzeichniss gesetzt worden, ist unglaublich schon darum, weil man damals gar nicht an den alten Kirchenlehrer dachte, seine Schriften so wenig kannte als einen Anspruch auf den Besitz seiner Reliquien. Ist es nur natürlich, dass die spätere Legende die Statue so völlig ignorirte als die grosse Inschrift, so ist es etwas auffallend, dass Prudentius bei seiner ausführlichen Beschreibung der Grabkammer der Inschrift und ihres Inhalts ausdrücklich gedenkt, aber der doch den heiligen Presbyter so hoch ehrenden Statue nicht zu gedenken scheint. Ob sie vielleicht an einem andern Ort, etwa in der nahen Basilica des Laurentius, über der

1) Ausser anderen Bauten, die von Sixtus III. 432—440 in Rom geweiht wurden, giebt das Martyrol. Hieronym. zum 2. November: *dedicatio basilicarum ss. Sixti, Hippolyti, Laurentii* (= s. *Lorenzo fuori*). cf. de Rossi, RS. II, p. 36, meine Cäcilia S. 58. — Vgl. auch Döllinger S. 31 f. 37 f.

Erde stand? Doch scheint mir Prudentius die Statue hauptsächlich anzudeuten in v. 192:

Oscula perspicuo figunt impressa metallo.

Zwar Kraus RS. S. 108 lässt bei der gelegentlichen Uebersetzung der Stelle die Küsse „glänzendem Silber“ aufdrücken, aber Cellarius zur St. schon *marmori sepulcrali*, indem er auf *urnas lambere* im Hymnus auf Romanus v. 385 hinweist. Man muss aber auch daran denken, wie noch jetzt die Statue des h. Petrus im Vatikan von der Menge geküsst wird, wie im Mittelalter noch andere Statuen eben so ausgezeichnet wurden, und die Menge jene Art der Verehrung gewöhnlich an Etwas heftet, das die Gestalt eines Menschen hat. Da nicht bloss die Marmorbrüche *Metalla* heissen, sondern auch marmorne Statuen nachweislich so genannt werden¹⁾, so darf man an unsere Statue selbst denken, an deren Knien man nach Hase's Zeugniß (KG. I, 1885, S. 338) die fast selbstverständlichen Spuren von Küssen bemerkt, „nach einer sicheren Erfahrung ihrer Wirkung auf den Marmor, die also Gegenstand religiöser Verehrung gewesen ist“²⁾. Jedenfalls zwingen die von Döllinger S. 26 f. und von de Rossi l. c. angeführten Gründe zu der Annahme, dass dies Monument noch im 3. Jahrhundert dem Hippolytus gestiftet wurde, als der darauf verzeichnete, von 222—233 laufende Osterkanon noch nicht als fehlerhaft erkannt und

1) Die Passio der IV coronati beginnt: *Diocletianus Aug. perrexit Pannonias ad metalla diversa sua praesentia de montibus abscidenda.*

2) Die jetzt in der Vatican. Galleria delle Statue No. 271 und 390 befindlichen sitzenden Statuen des Poseidippus und Menander aus pentelischem Marmor standen bis auf Sixtus V. in einer Kirche, und um dort ihre Füße vor der selbst der bronzenen Statue des Petrus auf die Dauer verhängnissvollen Wirkung zu bewahren, hatte man ihnen metallene Schuhe angezogen, wie noch vorhandene Nägel beweisen. Man verehrte sie, obgleich die Namen der Komödiendichter darunter standen und höchstens der Letztere insofern einen Anspruch darauf hatte, als einer seiner Verse von Paulus 1. Cor. 15. 33 angeführt ist. Die jetzt das Capitöl schmückende grosse Reiterstatue des Marc Aurel hielt man für Constantin, obgleich der Name des Marc Aurel mit seinen Ehren darunter stand.

veraltet war. Ob ihm dasselbe noch bei seinen Lebzeiten oder bald nach seinem Tode gesetzt wurde, lässt sich nicht entscheiden. Es ist ein ausserordentliches Denkmal der Anerkennung und des Dankes, wie es schwerlich je einem andern Kirchenlehrer zu Theil wurde. War die darauf verzeichnete Severina auch keine Kaiserin oder Königin, so ist doch vielleicht sie es gewesen, welche auf diese königliche Art dem Hippolytus ihren Dank entrichtete für seine Trostschrift.

GTU Library



3 2400 00294 9422

